د. صلاح قنصوه

الموضوعيّة في العلوم الإنسانيّة

(عرض نقدي لمناهج البحث)

التنوير

الموضوعية في العلوم الإنسانية

• د. صلاح قنصوه: الموضوعية في العلوم الإنسانية
(عرض نقدي لمناهج البحث)
• الطبعة الثانية، ١٩٨٤.

• الناشر: دار التنوير للطباعة والنشر.
ص. ب ٦٤٩٩ - ١١٣ بيروت - لبنان.
الصنوبرة - أول نزلة اللبان - بناية عساف.

د. صلاح قنصوه



(عرض نقدي لمناهج البحث)



مقدمة

نقدم بين يدي القارىء محاولة تسعى إلى «احتواء» الطابع الإشكالي للعلوم الإنسانية الذي يبدو في النوعية المتفرِّدة لموضوعها من جهة، وفي العلاقة المتميزة بين الباحث وموضوعه من جهة أخرى. ويمكننا أن نضيف أن اسمها نفسه ما يزال محل خلاف. فهناك الكثير من التسميات التي يؤثر أصحابها أن تُطلق على مجموع البحوث والدراسات التي تتعلق بالإنسان ونشاطه المتميز عن سائر الكائنات.

ومن أمثال هذه التسميات: العلوم الاجتماعية، والعلوم الثقافية Cultural، والعلوم السلوكية، والعلوم العقلية أو الروحية، والعلوم المعنوية moral.

فأمّا مصطلح «العلوم الاجتماعية» فهو أقرب لأن يكون مرادفاً لمصطلح العلوم الإنسانية، فالإنسان، مهما يكن من تنوع سلوكه وتفرده، لا بدّ أن يكون منضوياً في سياق اجتماعي. وقد صدر هذا المصطلح عن التقاليد الفكرية الأنجلوساكسونية التي تستخدم مصطلح «إنسانيات» Humanities للدلالة على الآداب والفلسفات والدراسات المعيارية وهو ما لا ينبغي أن يخلط عندها بالعلوم.

ويعد مصطلح «العلوم السلوكية» نتيجة لغلبة الاتجاهات الوضعية والتجريبية في التقليد الأمريكي بوجه خاص حيث يكون ذلك المصطلح

امتداداً وتوسعاً للمدرسة السلوكية في علم النفس يستوعب كل علوم الإنسان والمجتمع على المستوى الفردي والجمعي على السواء. وتنطوي التسمية على اعتقاد بأن ليس من شأن العلم سوى دراسة السلوك الخارجي الظاهر المقيس لكافة ضروب نشاط الإنسان فرداً كان أو جماعة.

أمّا مصطلح العلوم العقلية أو الروحية فيرد إلى التقاليد الألمانية المثالية والعقلانية التي فرّقت بين علوم الطبيعة و«علوم الروح» Geistswissenschaften على أساس أن الإنسان وحده هو الذي يتميز بالروح أو النفس أو العقل.

ويقابل هذه التسمية في فرنسا مصطلح العلوم المعنوية، حيث يُقصد بالمعنوي ما هو عقلي أو نفسي أو روحي في مقابل ما هو مادي وهو الذي تتعلق به العلوم الطبيعية. غير أن التسمية السائدة في فرنسا هي العلوم الإنسانية. ويتوسط التقليدين الأنجلو ساكوني من جهة، والألماني والفرنسي من جهة أخرى تقليدُ أصحاب مصطلح «العلوم الثقافية» الذين يرون في القيم والأعراف والمعايير محور نشاط الإنسان الذي تجدر أن تدور الدراسات من حوله.

ومهما يكن من أمر تعدد التسميات التي تشي بوجهة نظر خاصة لطبيعة موضوع البحث في تلك العلوم، إلاّ أنها جميعاً لا تعلن نفوراً من مصطلح «العلوم الإنسانية» الذي يشفع له استخدامه لدى المنظمات الدولية، وخاصة اليونسكو عنواناً على العديد من لجانها وأنشطتها. وقد آثرنا ذلك المصطلح لمبررات كثيرة. ففضلاً عن ذيوعه وانتشاره فإنه يفضل التسميات الأخرى لأنه يتسع لكل العلوم التي تبحث في الإنسان كعلم النفس والتاريخ إذا ما ذهب البعض إلى استبعادهما من «العلوم الاجتماعية». كما أنه يصلح مظلة مشتركة تضم تحتها، أو تفرض الحوار بين جوانب النزاع التقليدي في فلسفة العلم بين أصحاب النزعة الطبيعية وأنصار النزعة الإنسانية. فهنا يكون في وسعنا أن نناقش وجهات النظر على

قدم المساواة. وعندئذٍ نعرض لموقف القائلين بأن ما يطبق في مجال الطبيعة يجدر بالاحتذاء في شؤون الإنسان.

كما نناقش موقف مَنْ يرون في الإنسان جوهراً يعصى على مناهج علوم الطبيعة. والتسمية بالعلوم الإنسانية إلى جانب إيحائها بالطابع الإشكالي لهذه العلوم، تفسح الطريق أمام تعقب الآثار والمتضمنات الفلسفية والأيديولوجية فيها، وخاصة تلك التصورات المختلفة عن الإنسان، والطبيعة الإنسانية، وغير ذلك من أمور.

ولقد بلغنا من ثنايا البحث في الفصل الأول اقتناعاً بأن الموضوعية هي المشكلة الأساسية لهذه العلوم حيث لم نقف في فهمنا للموضوعية عند دلالتها السلبية التي تجعلها امتناعاً عن التأثر بالتحيزات، بل جعلناها المحور الذي تدور من حوله جهود العلماء في التصدي للتحديات والصعاب التي تواجه البحث في العلوم الإنسانية من جهة النوعية الخاصة بموضوع البحث نفسه، ومن جهة علاقة الباحث بهذا الموضوع. وبهذا تصبح قضية الموضوعية في هذه العلوم هي بعينها قضية تأسيس المشروع العلمي من حيث تصور طبيعته، وإمكان قيامه، وطرق تحققه.

ولا ريب أن البحث في موضوعية العلوم الإنسانية لا يتخذ مسلكاً واحداً أو منحى بعينه. فثمة طرق ومسارات بديلة كان من الممكن أن يختطها هذا الكتاب. ولكننا سلكنا من الطرق ما يجعل من مشكلة الموضوعية مطلباً للحل. فحرصنا على أن نخرجها من حلقتها المفرغة التي تدور فيها، وتصف مختلف الآراء منها في معسكرات متناحرة تجعل من أية دراسة لها موقفاً يُضاف لحساب فريق، أو يطرح من رصيد فريق آخر. فهكذا كانت تمضي المواقف في خطوط متوازية لا تؤذن قط بالتقاء. فقد جعل الوضع الفلسفي التقليدي للموضوعية لغزاً ومعضلة تتنكب دوماً طريق الحل ما دامت المواقع والمراصد متعارضة ومصنفة سلفاً، وكل منها يصوب سهامه للآخر، ولا أمل في اتفاق يمكن أن يتخطى ذلك

الاستقطاب الفلسفي. على حين يكذب واقع البحث العلمي في مجال الإنسان والمجتمع هذا الاستقطاب العنيد، فالبحوث مستمرة وبعضها يواصل نجاحه وتقدمه فوق هذه الخصومات الفلسفية. وكان لا بدّ إذنْ من إعادة النظر في وضع المشكلة، وفي تناولها بالدراسة، فالدخول في هذه الدائرة المفرغة من الجدل لا يسمح لنا بأن نخرج بشيء. وقد حملنا هذا على أن نخطو إلى داخل العلوم نفسها لنعرف كيف يحاول الباحثون تحقيق المشروع العلمي في العلوم الإنسانية عن طريق ما يمكن أن يحظى باتفاقهم، ويخضع لمراجعتهم وتثبتهم وفقاً للأساليب التي يشاركون في الاعتماد على سلامتها، ويجمعون على صحة نتائجها، على أن يبدأ الباحث من حيث انتهى غيره ليشيد طابقاً فوق طابق في صرح العلم. ولا بدّ أن يكون هذا الاتفاق بينهم قائماً بدوره على اتفاق واشتراك بينهم في كل مقومات المشروع العلمي وشروطه فلا يرتهن استخلاص النتائج وصوغ التعميمات بعبقرية الباحث وحدها أو إلهامِه، أو انضوائه تحت مذهب فلسفي معين، بل يقوم ذلك على قدم المساواة بين الباحثين طالما التزموا بإجراء الخطوات نفسها التي يمكن أن يجريها غيرهم. ولا تعني الموضوعية في نهاية الأمر شيئاً غير ذلك. وعلى هذا النحو كان علينا أن نتوجه مباشرة إلى ما يدور في قلب البحث العلمي لنرى كيف يسعى الباحثون إلى تحقيق هذا الاتفاق. ولقد تيسّر لنا أن نكشف في هذا النطاق عن ثلاثة مواقف رئيسية من الموضوعية، ينزع الأول منها إلى ما هو خارجي يتبدّى في الوقائع، وينحو الثاني إلى الداخل ملتقطاً للماهيات، بينما يجمع الثالث بين الداخل والخارج في تعمقه للبنية. غير أن تعدد هذه المواقف كان دليلاً في نظرنا على الإخفاق في تحقيق الاتفاق الذي يمثل في خاتمة المطاف حلاً لمشكلة الموضوعية. ومن ثم تقدمنا خطوة نحو البحث فيما يمكن أن ينزع جوانب الخلاف من خلال تصفية المشروع العلمي من كل ما يعلق به من شوائب، وكان هذا هو مشروعنا في الفصل الأخير من أجل وضع مشكلة الموضوعية على الوجه الذي يمكن أن يحقق الاتفاق. وهو اتفاق لا يعني إنكار

الخلاف، بل هو الاتفاق على الطريقة التي تُناقش بها الخلافات في العلم كي تقبل الحسم كلما كان ذلك متيسراً. فهو إذنْ تعميق وتوسعة لما هو مشترك في لغة البحث العلمي ومجاله ومنهجه ليتسنى بلوغ نتائج مشتركة. وبعد فراغنا من اقتراح الوضع الملائم لمشكلة الموضوعية جازفنا باقتراح بالحل نميز بموجبه بين ما هو وحدة تحليلية وقائعية في الظواهر الإنسانية، وما هو موقف كلي، كما نفرق بمقتضاه بين مستوى الوصف والتفسير في العلوم الإنسانية من جهة، ومستوى التنبؤ والتحكم من جهة أخرى.

ومهما يكن من أمر هذا الاقتراح بالحل الذي يقبل بطبيعة الحال التأييد أو التفنيد، فإننا أشد حرصاً على ما نراه وضعاً ملائماً لمشكلة الموضوعية، فوضع المشكلة كما يقولون هو نصف الطريق إلى حلها.

ولقد اقتصرنا في عرضنا للمواقف المختلفة على اختيار أبرز الروّاد الذين ائتلف في عملهم البحث العلمي، والتصور الصريح للمشروع العلمي في آن معاً، وانتقينا منهم مَنْ يمثل الموقف في طابعه النموذجي، ومنحاه المنهجي دون اهتمام بالتفاصيل التي تفيض عن المحتوى المعرفي الذي توصّلوا إليه في أعمالهم، فهذا من شأن البحث العلمي المتواصل الذي يثبت صحته أو بطلانه.

وإبّان العرض كنا ندعهم يتحدثون بعباراتهم دون أن نحاول إجمال آرائهم أو تبسيطها، بل كنا نكتفي بالانتقاء من مؤلفاتهم حتى نحتفظ لكل منهم بطابعه المميز، ومذاقه الخاص حتى ولو بلغ حد التعقيد والتكلف. وقد استرسلنا أحياناً في إسهاب مع «دوركايم» و«هوسرل» و«شتراوس» وذلك لأهميتهم الفائقة بالنسبة للموقف الذي يمثله كل منهم.

وكنا في ذلك نقف عند أعمال معينة نراها أجلى تعبيراً من غيرها عن مواقفهم، ثم ما نلبث أن نعقب على كل موقف بالتحليل والنقد. وقد حاولنا في الفصل الأخير أن نتجاوز هذا النقد التحليلي السلبي إلى نقد آخر تركيبي إيجابي يواجه تحديات الموضوعية مواجهة مباشرة صريحة، ساعياً إلى الخروج بها من مأزقها.

والكتاب، في نهاية الأمر، دعوة للتأمل، ومن ثم لاتخاذ موقف، يتقدم بها أحد المشتغلين بالفلسفة الذين يعملون في الوقت نفسه بالبحث العلمي، راجياً أن تنال المؤازرة والاهتمام من جماعة المفكرين والباحثين.

القاهرة في سبتمبر ١٩٨٠

صلاح قنصوه

الفصل الأول

مشكلة العلوم الإنسانية

تمهيد: مكانة العلوم الإنسانية من ثقافة العصر.

١ ـ معالم بارزة في تاريخ العلوم الإنسانية.
٢ ـ تحديات في وجه العلوم الإنسانية.
٣ ـ الموضوعية «مشكلة» العلوم الإنسانية.

تمهيد: مكانة العلوم الإنسانية من ثقافة العصر

شغف المؤرخون بإطلاق التسميات الجامعة على عصور التاريخ وخاصة تاريخ الفكر، فيقال مثلاً عصر النهضة، أو الإصلاح، أو التنوير، أو يُقال عصر اللاهوت أو العقل أو الأيديولوجية. فإمّا يُسمى العصر بالطابع السائد عليه (مثل التنوير) أو يُطوى تحت أحد العناصر الغالبة في ثقافته (مثل العقل).

والثقافة هي الوجه الإنساني من العالم، أو ما خلقه الإنسان وما يزال يخلقه في قلب العالم الغفل. وهي عتاده وأسلوبه في غزو الطبيعة أو في استجابته لها. فإذا كان العالم يقدم لنا المواد الأولية، فإن الثقافة هي التي تعين أسلوب استثمار تلك المواد لخدمة مطالبنا، أي أنها هي التي ترسم الخطة التي يزاول بها الإنسان فاعليته، فكراً وسلوكاً، في صميم عالمه وبيئته. فهي أسلوب من الممارسة ينطوي على معتقدات وعادات، ومهارات، ويتضمن البواعث والمثل العليا التي تحث الفرد والجماعة على المشاركة في إنشاء النظم الإنسانية المادية والروحية، كما تحمل في باطنها المبادىء والقيم والمقاييس التي تقدر بموجبها تلك الأساليب والنظم الثقافية نفسها، ويحكم عليها. وتصاغ الثقافة، أو بعبارة أخرى، عالم الإنسان، من مجموع جوانب فاعليته على نحو ما يفصح عنها في فلسفته ودينه وفنه وعلمه، ومن قبل ذلك، في لغته وأساطيره وسحره، وكما تتجسّد في نظمه وتقنياته.

ولا تتباين ثقافة عن ثقافة بتباين عناصرها المؤلفة لها، بل بتباين الصلات التي تقوم بين تلك العناصر من حيث غلبة بعضها الآخر، أو استغراقه له، أو تعارضه معه، فتبرز نزعة سائدة تتميز بها ثقافة دون غيرها هي التي تحفظ للمناخ الفكري السائد توازنه الموقوت، الذي لا يلبث أن تعصف به غلبة عنصر آخر من شأنه أن يثير التوتر في نسيج الثقافة القائمة، ويدفع إلى الشك في قيمتها، وسرعان ما يُستعاد التوازن على صورة جديدة.

حدث هذا عندما كانت الغلبة للاهوت في العصر الوسيط حيث تحدد أفق الثقافة بالدراما التي تم تأليفها وتوزيع أدوارها من قبل قضاء إلهي لا يملك الإنسان إزاءه إلاّ أن يسلم به، وعلى فكره وسلوكه أن يتفقا مع ما أراده الله. ثم كانت العودة إلى الآداب الكلاسيكية، بنزعتها الإنسانية والوثنية، وهي الطابع السائد لعصر النهضة. وأصبح على الإنسان أن يسرع إلى تشييد مملكته على الأرض بما لديه من مواهب لا يزعجه في ذلك وقر الشعور بالذنب، سالكاً دروباً جديدة من المعرفة والعمل.

وحدث مثل ذلك عندما نازع العقل سائر السلطات القائمة في عصر التنوير، وغـدا مصدر التفسير والتشريع والتنظيم.

ولئن كان من اليسير أن نلصق إسماً خاصاً، أو عنواناً بعينه على عصر من العصور السابقة، فإن من العسير أن نفعل ذلك بعصرنا. ورغم هذا فهو أغنى العصور بالتسميات، فهو عصر العلم، والتكنولوجيا، والأزمة، والقلق، والعبث أو اللامعقول، والثورة الشاملة، والحرب العالمية، وغزو الفضاء، إلى آخر هذه الأسماء والصفات. فعصرنا سريع الإيقاع، متلاحق الأحداث، لا يدع فرداً خارج دورته العجلى دون أن يشده داخلها طرفاً في إحدى مشكلاته المتجددة، فارضاً عليه، أن يتخذ قراراً وموقفاً من كل شيء: من نفسه ومن غيره بشراً وأشياء. والإنسان يتلفت حوله فلا يجد سنداً مستقراً أو مرجعاً راسخاً، فكل ما ورثه أو اكتسبه من ألوان الثقافة

معرض للامتحان، ومطروح للتساؤل، يعتوره التغير في سرعة تقفز به في طفرات لا يسعفه المنطق المعتاد بالتنبؤ بها أو ملاحقتها، فيقع فريسة مشاقّه مع وجوده، ومجتمعه، وعالمه. ولا تأتلف معتقداته في نسق موحد، وقد لا يفكر بالطريقة نفسها التي يتصرف بها.

وقد يُرَدّ هذا المأزق إلى ما أدّت إليه مكتشفات العلم وتطبيقاته في كل جانب من حياته. فلقد قوّضت مكتشفات العلم أفكاراً أثيرة لدى الإنسان المعاصر كانت تصوغ من قبل صورة العالم في نظره، وتحدد قواعد المنهج، مثلما صنعت النسبية ونظرية الكم ومبدأ اللاتعين. كما أفضت تطبيقاته الواسعة، سواء في خدمة مطالبه وسعادته، أو في دمار وجوده نفسه، إلى الشك في قيمة العلم وإعادة النظر في غايته وصلته بالإنسان. فهو يرى صنيعة يده، وهو العلم، يؤثر فيه وفي العالم من حوله تأثيراً يحطم كل مألوف مستقر، ويكاد يصبح جواداً جامحاً لا يملك زمامه، لأن العلم أوشك أن «يغترب» عن الإنسان، ويستلب منه ليمسي كياناً منفصلاً يسأل الإنسان نفسه إزاءه: هل هو معه أو ضده، أيعرض عنه أو يحرص عليه، وكأنه ليس بضعة من فاعلية الإنسان.

فإذا أُبيح لنا أن نجتزىء من عناصر ثقافة العصر لنطلق اسم أحدها على العصر، فلن يكون سوى «العلم». وإذا التمسنا طابعاً مميزاً للعصر، فأجلى ما يناصبنا هو «الاغتراب». وأبرز ما تتحدد به قسمات هذا الاغتراب الهوّة التي تفصل بين المعارف العلمية، والآمال المعقودة على استخدامها، وكذلك بين الشعارات المعلنة، والإنجازات المحققة، كما تتبين في انزلاق المجتمعات الرأسمالية الغربية إلى مجتمعات «الجملة»(*) Mass Society التي تختنق فيها حرية الفرد في اختيار ما يريد، وتجريده من الفكر والنقد وصوغ الآراء بعيداً عن مؤثرات وسائل الإعلام والدعاية التي تطوق

(*) مصطلح سوسيولوجي يؤثر استخدامه الكثير من علماء الاجتماع الأمريكيين وصفاً لمجتمعهم المعاصر. وقد يترجم أحياناً إلى مجتمع الجماهير، أو المجتمع الجماهيري.

حواسه، وتحاصر عقله طوال الوقت لترويج سلعة أو فكرة بهدف التسوية بين قيم الأفراد جميعاً، وصبّها في قالب واحد لخدمة أصحاب المصالح.

ومجتمعات «الجملة» هذه التي يستجيب أعضاؤها لنفس المثير باستجابة متماثلة وطريقة واحدة على الرغم من «حرية» واستقلال الواحد عن الآخر وانفصاله عنه، هذه المجتمعات هي نفسها التي يطلق عليها البعض الآخر مجتمع «الاستهلاك الكبير»(*)، أو مجتمع «الإنسان ذي البعد الواحد»(**) الذي يسلّم إلى ضمور بعد الرفض وإرادة التغيير لحساب بعد التوافق والامتثال.

ولا يختفي الاغتراب في المجتمعات الإشتراكية حيث حلّت في بعضها وصاية الدولة بديلاً عن سطوة رأس المال، وهي نفسها الدولة التي أشعل الناس الثورة من أجل إقامتها. وهكذا نرى أن الإنسان في الحالين خاضع لقهر القوى التي صنعها من قبل لخدمة مطالبه في الحرية والسعادة. والعلم هو فارس الحلبة في هذين النمطين من المجتمعات الرأسمالية والإشتراكية سواء كان باسم التطبيق الواسع لمكتشفاته وابتكاراته أو تحت شعار الممارسة العملية لنظرية «علمية» معينة في تطور المجتمع.

ويؤثر العلم في الثقافة، كما يقول «رسل» من وجهين، الأول: اعتماد الثقافة على المبتكرات والمكتشفات العلمية في حياتها العملية اليومية، والثاني: تأثر الثقافة بعادات واتجاهات عقلية ترتبط بالنظرة العلمية[1]. أو

(*) مصطلح وضعه روستو Rostow عنواناً على المرحلة الأخيرة لنمو المجتمع الغربي.

(**) مصطلح وضعه هربرت ماركيوز Morrcuse للدلالة على وضع الفرد في المجتمع الصناعي المتقدم. وقد جعله عنواناً لأحد كتبه التي حظيت برواج كبير بين الشباب الغربي الذي عدّها من بين مصادره الهامة في حركات التمرد، والرفض لأيديولوجية المجتمع الصناعي المتقدم.

وله ترجمة عربية لجورج طرابيشي، بيروت، دار الآداب، ١٩٦٩.

(١) B. Russell, Let The People Think, P. 43.

بعبارة «برونوفسكي» يغير العلم من القيم الإنسانية عن طريقين، الأولى: عندما يغرس أفكاراً جديدة في ثقافتنا المألوفة، والطريق الثانية عندما يعرض الثقافة لعوامل الضغط الناتجة عن التحولات التكنولوجية التي تؤدي بدورها إلى تعديل في أسس الثقافة[٢].

وللعلم، على هذا النحو، صورتان كما يقول «برنال»، الأولى صورة «مثالية» يبدو فيها العلم معنياً بكشف الحقيقة وتأملها، ومهمته بناء صورة عقلية للعالم تلائم وقائع الخبرة. والثانية صورة «واقعية» تسود فيها المنفعة، وتتعين فيها الحقيقة وسيلة للعمل النافع، ولا تختبر صحتها إلاّ بمقتضى ذلك الفعل المثمر[٣].

غير أن هاتين الصورتين لا تتطابقان في عصرنا. فلئن أفسح العلم السبيل أمام آفاق جديدة من الإمكانيات الإنسانية على طريق التقدم الذي يعني ازدياد سيطرة الإنسان على البيئة واستقلاله عنها، فقد جلبت مبتكرات العلم ومكتشفاته في الآن نفسه شروراً بالغة، وكانت بمثابة المطرقة، يمكن أن توجه للبناء والتشييد، كما يمكن أن تُستغل في التخريب والتدمير. وهذا ما أثبتته الحروب الحديثة التي زادها العلم ضراماً وضراوة، كما أكدته مصالح الرأسماليين والاستعمار التي أخضعت تطبيقات العلم لطلب المزيد من الأرباح والقضاء على كل القيم النبيلة في الإنسان. ولهذا صادفت الاتجاهات المعادية للعلم رواجاً بعد أن عثرت على تبريرها في اغتراب العلم. وتتفاوت هذه الاتجاهات في موقفها من العلم وتحديدها لموقعه من الثقافة المعاصرة. فمنها مَنْ حمّل العلم تبعة ما يحيق بالعالم من شرور، وما تتردى فيه الإنسانية من بؤس روحي. وأعلن بعضها إفلاس العلم فيما يقدمه من معارف، أو يبتعثه من آمال. وقنع بعضها الآخر بأن أغلق على العلم دائرة ضيقة من النفوذ حسبه أن يقف عندها لا يعدوها وإلاّ سقط

---

(٢) J. Bronowski, The Common Sense of Science, p. 16.

(٣) J. Bernal, The Social Function of Science, P. 4.

صريعاً في منافسته مع الفنون، والآداب، والفلسفات وغيرها من صور الثقافة.

وإذا سلّمنا بأن الثقافة بكل ضروبها تتوخى غاية قصوى مشتركة هي السيطرة على العالم بخلق عالم إنساني في صميمه، فينبغي أن نتفق على أن لكل صورة من صور الثقافة غايتها القريبة المباشرة، وأسلوبها النوعي الخاص، ولكن على ألاّ تنفصل عن غاية الفاعلية الإنسانية القصوى. وهنا تبرز المفارقة الغريبة بصدد العلاقة بين تطبيقات العلم وآمال الإنسانية وقيمها. فلا ريب أن تطبيقات العلم تخدم غاية الفاعلية الإنسانية القصوى وهي التحكم في الطبيعة، غير أنها تخدمها بطريقة غير علمية، ولا يعدو العلم بذلك أن يكون وسيلة ضالة من بين وسائل أخرى، بينما تكون الغايات المستهدفة والقيم الموجهة أمراً آخر لا شأن للعلم وقيمه بها. بيد أن العلم ليس كذلك، ففيه من الغايات والقيم ما يمكن أن يمتد ويؤثر خارج منطقة نفوذه المحدودة ولعل السر في سوء تقدير قيم العلم والعجز عن الالتزام بها هو أن العلم ما يزال يعمل في نطاق قيم ثقافية متخلفة عنه وسابقة على تقدمه وتأثيره.

فكيف نقضي إذنْ على ذلك التخلف الثقافي، ونضع قيم العلم وهي أنبل زهرات الإنسانية، حيث يُتاح لها أن تثمر وتؤثر؟ أين نجد الضمان الذي يكفل إحكام الصلة بين صورتي العلم المثالية والواقعية؟ أو بعبارة أخرى، كيف نزيل التعارض أو الجفوة بين العلم وسائر ألوان الثقافة؟ فلقد بالغ بعض المفكرين في تصوير الأمر وكأن ثمة ثقافتين لا سبيل إلى عبور الهوّة بينهما، إحداهما علمية والأخرى أدبية أو تقليدية وذلك على النحو الذي أعلنه «تشارل سنو» في محاضرته الشهيرة(*). فهناك ـ في رأيه ـ نقيضان مستقطبان: نجد في أحدهما أصحاب الفكر الأدبي (أي المشتغلين بالإنسانيات)، الذين يشيرون إلى أنفسهم دائماً على أنهم «أهل

(*) C. P. Snow. The Two Cultures and The Scientific Revolution.

الفكر»، وفي القطب الآخر العلماء وخاصة علماء الطبيعة، وبين الطائفتين أخدود عميق من افتقاد التفاهم.

ولكن هل ننشد الحل أو الضمان من الفلسفة لأنها برفضها التسليم بوجود حدود يضعها لها العلم ليس لها أن تجتازها في بحثها عن المعنى والقيمة في الحياة، هي وحدها التي يمكن أن تتعهد بصقل نوع من التكامل أو التركيب لكل جوانب الحياة[٤]؟ لا شك أن الفلسفة يمكن أن تستشرف آفاق المستقبل الإنساني وتستبق إليه، ولكنها ستقدم لنا هذا الضمان على نحو ما تقدم افتراضات واسعة تتطلب التحقق على المدى الطويل، فهذا هو ما صنعته الفلسفة للعلوم الطبيعية من قبل، وما تزال تقدمه لها، ولكن على أن يظل التحقق من افتراضاتها الواسعة رهناً بتقديم العلم على مر السنين فهذا الضمان إذنْ لا يكفينا الآن. فلماذا لا نطلبه من العلم نفسه؟ غير أننا لا نقصد هنا العلم الطبيعي، بل علوم الإنسان، لأن العلم الطبيعي ما يزال على الجانب الآخر من الهوّة التي تفصله عن تطبيقاته في المجتمع الإنساني. فإذا كنا نعرف ما يحرك العلم ويبعث على نشأته، وما ينطوي عليه من محتوى عرفاني، فإننا لسنا على مثل ذلك اليقين في معرفة ما يحرك الإنسان والمجتمع، وما يدفعهما إلى التطور أو التدهور، وما يدور فيهما من صراع، وما يستهدفانه من غايات قد تكون متضاربة. فما يعوزنا هو أن نبلغ في علوم الإنسان والمجتمع المستوى ـ ولا نقول النموذج ـ الذي بلغته علوم الطبيعة. فعندئذٍ يمكن أن نبحث مطالب الإنسان والمجتمع، وأن ندرك اتجاه تقدمهما. وبذلك نكون على وعي بالتيارات الخفية التي تصادر نتائج العلم (الطبيعي) لحسابها وتشوّه وجهه الإنساني. ومتى عرفنا اتجاه تطور الإنسان، كان في وسعنا أن نعبىء كل فاعلياتنا، ومنها العلم (الطبيعي)، ولن تجوز علينا حينئذٍ مزاعم أصحاب المصالح التي يتشبثون بها حفاظاً على فلول مرحلة تاريخية أذنت بالمغيب. ولن يحدث هذا بطبيعة الحال في وقت قصير، بل سيتطلب زماناً طويلاً حتى تصل العلوم الإنسانية

---

(٤) Davidson (editor) The Search for Meaning in Life P. 1 - 2.

إلى ما ينبغي أن تبلغه من موضوعية ودقة، واتفاق من الجميع على نظرياتها ونتائجها. ووقتها لن يكون ثمة مكان أو تأثير للبيانات البليغة والكلمات الحماسية التي يلقى اليوم انحرافها عن الحقيقة قبولاً واستحساناً.

فإذا ما كانت الحركة العلمية قد بدأت بالفيزياء، وكان برنامج «بيكون» هو السيطرة على الطبيعة، فإن برنامج اليوم هو السيطرة على الإنسان نفسه، وإلاّ فكيف نخضع الطبيعة لسيطرة الإنسان دون أن نخضع طبيعته قبلها، فالتحكم في الطبيعة لا يتيسر دون تنظيم هذا التحكم وتوجيهه(٥).

لقد تهيأ للعلوم الفيزيائية من ثنايا تقدمها الطويل أن تنشىء صورة فيزيائية للعالم يتفق حولها العلماء. ورغم هذا الاتفاق فإنهم مثل غيرهم من البشر يختلفون أشد الاختلاف حول أهم قضايا الإنسان والمجتمع. واختلافهم في هذا الصدد ليس أقل اتساعاً من ذلك الخلاف بين قادة الحزب الشيوعي في الاتحاد السوفيتي، وزعماء الحزب الجمهوري في الولايات المتحدة. فالذي ينقصهم، وينقصنا جميعاً، إذنْ، هو الاتفاق حول الصورة الإنسانية أو الاجتماعية لهذا العالم، فهي الوسيلة العلمية المشتركة والمقبولة التي تقبل التحقق والإثبات(٦).

وكلما ارتدت الظلال، وتقدمت الأضواء في هذه الصورة، فإن الأقنعة الأيديولوجية والمهاترات السياسية ما تلبث أن تتكشف عن زيفها وبطلانها، وتضيق الفجوة بين اكتشافات العلم النبيلة، وتطبيقاته الشائهة. بل يمكن للعلوم الإنسانية أن تعاون في تحرير العلم من كل ما يعوقه عن تقدمه في الكشف والبحث. فهي التي يمكن أن توضح دور العلم، بوصفه قوة رئيسية في التحول الاجتماعي، فإنْ لم نكن على وعي بقوته وأهميته

---

(٥) R. B. Perry, The General Theory of Value, PP. 11 - 12.

(٦) جورج لندبرج، هل ينقذنا العلم؟ ترجمة د. أمين الشريف، بيروت: دار اليقظة العربية، ١٩٦٣، ص ١٤٤ ـ ١٤٥.

الاجتماعية فإنه يمسي أداة عاجزة في قبضة قوى ومصالح تدفعها بمنأى عن التقدم الاجتماعي والروحي. وافتقاد هذا الوعي يمكن أن يفسد جوهره الحقيقي وهو روح البحث الحر. على حين تعاوننا علوم الإنسان والمجتمع على أن نرى العلم في سياق أوضاع الحاضر ومشكلاته، وفي ضوء المستقبل الممكن تحققه. وهذه «العلوم» تدرس الإنسان لتكشف دلالة الحركات والمطالب الاجتماعية واتجاهها. ولقد نشأت مأساة الإنسان في أغلب الأحيان من «نجاحه» في تحقيق ما توهم أنها أهدافه وغاياته. والعلوم الإنسانية هي التي في وسعها أن تميز نصيب الوهم أو الحقيقة في العناصر المؤلفة للمطالب والحاجات الفردية والاجتماعية. وتهيىء لنا بذلك، التحرر والقوة متى أظهرت لنا زيف أهداف إنسانية معينة أو استحالتها، ومتى عينت لنا النهج الملائم الذي نحقق به غيرها. ومتى تيسر للعلوم الإنسانية أن تكون علوماً حقيقية، بعد أن تنضو وصاية الصور الثقافية الأخرى كالآداب واللاهوت والفلسفة(*) التي ما تزال تقوم جميعاً بدور البدائل في رسم هذه الصورة الإنسانية أو الاجتماعية المنشودة، فإنها سرعان ما تزاول تأثيرها المحمود في هذه المجالات الثقافية نفسها، وذلك على النحو الذي يبدو في الصلة بين هذه العلوم والفلسفة على سبيل المثال. فمشكلة الفلسفة المعاصرة يمكن أن تتحدد معالمها بمشكلة العلوم الإنسانية. فإذا ما كانت الفلسفة منطوية على نظرة شاملة للإنسان والعالم، فلا بدّ أن تعتمد، أو تنتقد ما تتيحه لها العلوم الإنسانية من معرفة تتعلق بوضع «الإنسان ـ في ـ المجتمع ـ إزاء ـ العالم» وهو موضوع العلوم الإنسانية. أو عليها ـ أي الفلسفة ـ أن تضع بديلاً أو منافساً، وقد كانت الفلسفة تتولّى هذه المهمة قبل أن تقوم «علوم» للإنسان والمجتمع. ولأن هناك اليوم «علوم» إنسانية تتفاوت في درجة إحكامها وضبطها، فلا بدّ أن تكون ثمة علاقة مباشرة بينها وبين الفلسفة المعاصرة، سواء كانت علاقة معارضة أو

(*) سيفصّل ما ينبغي أن يكون عليه الاتصال أو الانفصال بين العلوم الإنسانية وغيرها من مجالات في الفصل الأخير.

موافقة، أو احتـواء. فالـواقع أن مـوقف الفلسفة المعـاصرة من العلوم الإنسـانية ـ في حالتها الراهنة ـ مماثل لموقف ما كان يسـمى بفلسـفة الطبيعة من العلوم الطبيعية.

وأغلب الظن أن الوقت قد حان للنظر فيما ينبغي أن تكون عليه الحدود بين الفلسفة والعلوم الإنسانية، وتعيين مناطق النفوذ بينها، بحيث يُصان لكل منها موضوعه ومنهجه وغايته.

* * *

١ ـ معالم بارزة في تاريخ العلوم الإنسانية

لم يمضِ تاريخ «العلوم» الإنسـانية عـلى النحو الـذي مضت عليه خطوات تاريخ العلوم الطبيعية بحيث تـسلم الخطوة إلى الأخرى، ونميز فيه فترات متعاقبة في تقدمه، تتوجها كشوف ونظريات يتوصل إليهـا علماء ورواد يتطلع اللاحق منهم من فوق كتف السابق، ويشيد طابقـاً فوق طابق. بل كان التقدم في تاريخ «العلوم» الإنسانية أقرب إلى أن يكون ومضات خاطفة هنا وهناك ما يلبث أن يرين عليها الظلام.

وتنبعث أهمية تاريخ العلم من استحالة انفصاله عن العلم نفسه كما يقول «هربرت دنجل» Dingle، لأن العلم عملية ممتدة خلال الزمـان، ومتعارضة مع الطابع الآني Instantaneous أو الطابع الأزلي على السـواء للفلسفة التقليدية. وإذا ما ساد العلم جهل بتاريخه، فإنه لا محالة مخفق في مهمته[٧]. بل إن هناك ما يـسميه «دنجل» بـ «العامل المفقود» missing Factor في العلم الذي يعني لديـه النقد الـداخلي للعلم المؤسس عـلى المعرفـة التاريخية، وبدونه يمكن أن يغدو نمو العلم نمواً أخرق محفوفاً بالخطر. ولن يوجد فهم واقعي للعلم، أو بالأحرى، لن يوجد علم، دون نقد متواصل له، وهو بطبيعته نقد تاريخي[٨]. وليس ثمة معرفة إنسانية لا تفقد طابعها العلمي متى نسي الناس الظروف التي نشأت في أحضانها، والمسائل التي

---

(٧) Quted in G. Sarton, A Guide to the History of Science, p. 11.

(٨) Ibid, P. 15.

تولت الجواب عليها، والوظيفة التي خلقت من أجلها. ولعلّ مصدر الجانب الأكبر من النزعات المتصوفة، والخرافات التي يحتفي بها بعض المثقفين اليوم هو المعرفة التي جنحت عن مرساها التاريخي[9].

وإذا كان هذا شأن تاريخ العلم، أي العلم الطبيعي، فإنه لا شك أكثر أهمية بالنسبة للعلوم الإنسانية، التي يتعذر تخليصها وفصلها عن سائر ضروب المعرفة الإنسانية. وحتى إذا أهمل شأن التاريخ في العلم الطبيعي كما يحدث في غالب الأحيان، فإن ذلك لا يستقيم مع العلوم الإنسانية على الإطلاق. وقد يجوز أن نؤرخ لميلاد العلم الطبيعي، بمعناه الحديث، بكيف معين أو نهج خاص سلكه رائد فذ مثل جاليليو تعاقبت من بعده الكشوف والنظريات في سلسلة متصلة، ولكننا لا نملك هذا الحق في تاريخ العلوم الإنسانية. غير أننا يمكن أن نعود بتاريخ العلم سواء انصرف للطبيعة، أو للإنسان والمجتمع، إلى محاولات قديمة تصلح بدايات مشروعة لهذه العلوم أو تلك. وقد يكون من الخطأ الاعتقاد بأن الاهتمام «العلمي» بالمشكلات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية وغيرها من المشكلات الإنسانية أحدث عهداً من الاهتمام بالظواهر الكونية أو الفيزيائية. ولقد مرت فترات من الزمان القديم بدا فيها «علم» المجتمع أكثر تقدماً من علم الطبيعة متى تذكرنا «جمهورية» أفلاطون و «دساتير» أرسطو[10].

والعلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية يشتركان معاً في عنصرين أو خصيصتين أساسيتين للمشروع العلمي هما الحاجة أو الدافع إلى السيطرة على الطبيعة، خارج الإنسان وداخله، وافتراض خضوع هذه الطبيعة لقانون أو مسار محتوم يمكن كشفه ومعرفته. ولا يصعب أن نعثر على هذين العنصرين حتى في أشد ضروب الحياة الإنسانية بدائية ووحشية. وقد استطاع الكثير من الأنثروبولوجيين استنتاج المسلمات الأساسية التي تنطوي

---

(٩) B. Farrington, Greek Science Vol. 2 p. 173.

(١٠) K. Popper, The poverty of Historicism, P. 1.

عليها ثقافة البدائيين. فالطبيعة لديهم ـ كما يقول مارشال ووكر ـ منظمة ومطّردة. ونفس السبب يؤدي دائماً إلى نفس الأثر إلّا إذا تدخل شيء آخر في السبب. وتحتفظ الأشياء التي كانت على اتصال وثيق بعلاقة وطيدة إذا ما انفصلت عن بعضها. ويمكن السيطرة على الأشياء الحية عن طريق السيطرة على ما يماثلها من أشياء. وأخيراً يفترض البدائيون أن إسم الشيء جزء منه، وبالسيطرة على الاسم يمكن السيطرة على الشيء نفسه[11]. ولا يفرِّق البدائي بين الطبيعة والإنسان، فهو يرتبط بهما إمّا بالصداقة أو العداء. ويبدو أنهما عدوان في أغلب الأحيان. وعلى هذا الوجه تتبين لنا الأصول التاريخية القديمة لمحاولة فهم الإنسان ومعرفته، هذا إذا سلّمنا بأن الشعوب البدائية حفريات إنسانية حية يمكن أن تنم عن البدايات المبكرة للإنسانية.

وقد تتضاءل غرابة المسلمة الأخيرة المتعلقة بالوشائج العميقة بين الاسم والمسمى، شيئاً كان أم إنساناً، قد تتضاءل غرابتها إذا ما فهمناها في ضوء نشأة اللغة، ومدى نفوذ الألفاظ التي يمكن أن نراها على صورة متقدمة في «اللوجوس» Logos في الفلسفات اليونانية، وبخاصة هرقليط، وفي اللاهوت المسيحي، حيث تبدو هذه الفكرة مزاجاً من اللغة، والعقل، والله، والقانون. كما أنها ليست غريبة عن المساجلات التي كانت دائرة في العصر الوسيط بين الواقعيين والإسميين حول المعنى الكلي.

بيد أن مصادر معرفة الإنسان البدائي على هذا النحو لم يكن في وسعها أن تزوِّده بالأساس الراسخ، والمحتوى النظري الذي يعتمد عليه في فهمه وسيطرته على العالم الغامض من حوله، لذلك جمح خياله متخطياً الوقائع والحقائق، فوقع في شباك السحر والأسطورة والكهانة، ولم يكن لديه طريق آخر ليستر عجزه عن فهم بيئته ومجتمعه، والتحكم فيهما لخدمة مطالبه، وهي لم تصبح شباكاً إلّا عندما ثبت عندها لا يعدوها، ولم يستطع تخطيها أو تطويرها.

---

(١١) M. Walker, The Nature of Scientific Thought, P. 143.

ولقد قُدِّر للعلوم الطبيعية أن تواصل انطلاقها بأسرع مما صنعته العلوم الإنسانية لعوامل متعددة أهمها سهولة انفصالها واستقلالها عن مختلف مجالات النشاط الإنساني الاجتماعي والروحي، لأن موضوعاتها محايدة لا تتميز بالوعي أو الإرادة. لذلك كان انتصارها على منافساتها من ضروب السحر والكهانة والشعوذة لا يلقى مقاومة عنيفة، ويؤيدها في ذلك ما كانت تثبته كشوفها من النفع المباشر الذي يتخذ صورة عينية ملموسة.

أمّا العلوم الإنسانية فلأنها تقوم على تصورات معينة عن الإنسان والمجتمع فقد واجهت منافسة قوية في هذا المجال من بدائل تحظى بالرعاية والتوقير سواء لدى جماهير الناس أو لدى أصحاب السلطان. وتمثلت هذه البدائل التي بسطت وصايتها على كل محاولة لفهم الإنسان والمجتمع والتحكم فيهما، تمثلت في الأديان والفلسفات والآداب وبيانات رجال السياسة والإصلاح، فضلاً عن الأعراف والتقاليد السائدة، وأحكام الحس المشترك أو الفهم الشائع Common Sense.

ولقد كان هذا أمراً طبيعياً، فالمرء في تصريفه لشؤون حياته، وفي مواجهته لمشكلاته ليس في وسعه الانتظار لما تسفر عنه «العلوم» الإنسانية من نتائج موثوقة لكي يتخذ قراره. على حين تقوم البدائل السالف ذكرها بهذه المهمة، فتوجهه وتحثه، بل وتقوم أيضاً بثوابه أو عقابه.

وحين تقدمت العلوم الطبيعية حثيثاً في معرفة جوانب الطبيعة، تيسّر لها أن يتميز محتواها العرفاني عن طريق استغلاله وتطبيقه. ولم تعد مهمة العلم، كما كانت قديماً، حل مشكلات عملية، فقد كفل تقدمه النظري وبرر شق طريق مستقلة عن تطبيقاته التي أصبحت من مهام مجالات أخرى. ولكن هذا لا يعني غياب الغاية الأصلية للعلم وهي السيطرة على الطبيعة والتحكم فيها، ولكنه يعني فقط غياب الحاجة إلى إعلانها أو الرغبة في إثباتها بعد أن رسخت وثبتت، ولم يعد هناك مَنْ يسعى إلى زحزحة العلم عن مكانته واغتصاب دوره، فلا بديل له في هذا الصدد.

غير أن امتزاج العنصرين اللذين يشاركان في دفع عجلة المشروع العلمي في العلوم الإنسانية، وهما الحاجة أو الباعث على السيطرة والتحكم في الإنسان والمجتمع، وافتراض خضوعهما لقانون أو مسار يمكن معرفته وكشفه، كان امتزاجاً على نحو معوق لنموها. فقد تضخم العنصر الأول على حساب الثاني، أو بعبارة أخرى، أصبح العنصر الثاني وهو الذي يؤلِّف المحتوى العرفاني لهذه العلوم في نهاية الأمر، أصبح تبريراً لما يراد من العنصر الأول. «فالكثير من النظريات الاجتماعية التي نشأت في الماضي يمكن أن نعدها ـ إلى مدى بعيد ـ فلسفات اجتماعية وخلقية أكثر مما نعدها علوماً اجتماعية. فهي مؤلفة إلى حد بعيد من من تأملات عامة في «طبيعة الإنسان»، أو تبريرات أو انتقادات لمختلف النظم الاجتماعية، أو خطوط عريضة لمراحل في ارتقاء المدنيات أو انهيارها. وعلى الرغم من احتواء هذا الطراز من المناقشات والتأملات على الكثير من الاستبصارات الثاقبة التي تدور حول وظائف النظم الاجتماعية والاقتصادية، فإنها نادراً ما كانت تدّعي أنها مؤسسة على مسوح Surveys نسقية أو منهجية لمعطيات تجريبية تفصيلية تتعلق بالعمليات التي تؤدّيها المجتمعات. وإذا حدث أن ذكرت مثل تلك المعطيات، فإن وظيفتها تقتصر في معظم جوانبها على رواية أحداث فردية، بحيث تصلح لضرب أمثلة لاستنتاج عام معين، أكثر مما تصلح لاختباره بطريقة نقدية. وعلى حين يمتد الاهتمام الإيجابي بالظواهر الاجتماعية إلى زمان بعيد، إلاّ أن الجمع المنهجي للشواهد والبينات والكشف التجريبي عنها، لتقدير صحة الآراء والاعتقادات المتعلقة بهذه الظواهر يرجع إلى أصل حديث»[١٢].

وقد يُباح لنا أن نجازف بالقول بأن القضايا «العلمية» في هذه العلوم، سواء ارتدت ثوب الفَرَض أو القانون أو النظرية لم تخرج عن أن تكون واحدة من ثلاث:

---

(١٢) E. Nagel, The Structure of Science, P. 447.

١ ـ فإمّا أن تكون انعكاساً أيديولوجياً لوضع اجتماعي يضرب في الماضي بجذوره ويحاول أن يثبت شرعية استمراره في الحاضر.
٢ ـ أو تكون دعوة أو تخطيطاً ليوتوبيا ترسم برنامجاً للمستقبل.
٣ ـ أو تكون تقريراً، أو تأييداً مضمراً، أو معلناً لما هو واقع قائم في الحاضر.

ولم يأتِ هذا الموقف الذي تجد فيه العلوم الإنسانية نفسها نتيجة سوء طوية من جانب باحثيها. بل يمكن القول بأن أوضاعاً وشروطاً أحاطتها من خارجها، وانبعثت من داخلها في الوقت عينه، وهي التي عاونت على تخلفها عن العلوم الطبيعية.

فأمّا الأوضاع الخارجية فهي التي أملت على البحث في هذه العلوم اختيار القنوات التي يمكن أن تجري فيها التصورات عن طرق التحكم في الإنسان والمجتمع. وتتألف هذه الأوضاع الخارجية من القوى الاجتماعية والسياسية، إلى جانب البدائل الثقافية الأخرى كالديانات والفلسفات، فهذه أو تلك تنطوي على تصور معين للإنسان والمجتمع، ومثل أعلى تلتزم به مصالحها أو يطابق آراءها. بينما نشأت الأوضاع أو الشروط الداخلية من طبيعة موضوع البحث في هذه العلوم، وطرق تناوله وفهمه، فالباحث لا يمكنه أن يوصد عليه باب مختبره لكي يعالج موضوعات بحثه أو ينصرف إلى ملاحظتها حيث لا تشغله هموم الحياة أو اضطرابها من حوله(*).

وهكذا تعثر البحث في العلوم الإنسانية لأن تقدمه كان رهناً بأمور أخرى ليست من العلوم في شيء، وليست متصلة بخلوص النية وصدق الرغبة في البحث. وستصادف كل محاولة لتسجيل مراحل نمو العلوم الإنسانية عقبة رئيسية هي صعوبة تحديد نقطة البداية، وتعذر تخليصها من مجالات ثقافية أخرى. إلاّ أن من الممكن أن نضع لأنفسنا شرطاً محدداً نميز بموجبه البحوث الباكرة في مجال العلوم الإنسانية عن غيرها من المجالات.

(*) سيرد تفصيل هذه النقاط في القسم التالي من الفصل.

هذا الشرط هو الذي يلزمنا بأن نلتقط فقط بعض تلك المحاولات والأفكار التي سعى أصحابها إلى أن يضعوا نهجاً خاصاً زعموا أنه أساس العلم بالإنسان والمجتمع، مهما يكن من اختلافهم في الرأي حول طبيعة العلم. وعلى هذا الوجه يمكن إلى حد ما ـ أن نفصل هذه المحاولات وتميزها عن التاريخ العام للفلسفة رغم إقرارنا للفلسفة بأنها أم العلوم، والمنبع الأصلي الذي صدرت عنه، ولكنها ليست هي العلم نفسه.

فإذا ما بدأنا بالإغريق، لوجدناهم أول مَنْ قدم عرضاً تحليلياً ومنطقياً في العلوم الاجتماعية. ونحن ندين لهم حتى اليوم بالكثير من المصطلحات المتعلقة بموضوعات الاقتصاد والسياسة والأخلاق، والتاريخ وعلم الاجتماع. ولعل إسهامهم الكبير في العلوم الاجتماعية يرجع إلى نجاحهم في التجريد بإيجادهم ألفاظاً للتعبير عن العناصر المشتركة في المواقف المختلفة من شأنها ألّا تكلفهم دائماً الإشارة إلى الأمثلة الجزئية. وقد جعل ذلك من المناقشة والبحث أمراً ممكناً[١٣].

ويفسّر ماكس فيبر Weber حماس أفلاطون في كتابه «الجمهورية» على أساس الحقيقة القائلة بأنه قد تم حينذاك وللمرة الأولى الاكتشاف الواعي لدلالة وأهمية إحدى الوسائل الكبرى التي تستخدمها كل معرفة علمية وهي «المفهوم Begriff»[١٤]. وسقراط هو الذي اكتشف المفهوم بما ينطوي عليه من دلالة ومغزى. وعلى يديه توصل الإغريق لأول مرة إلى هذه الأداة التي في متناول الإنسان بحيث يستطيع بواسطتها أن يحشر غيره «بين فكي كماشة منطقية»، فلا يفلت من قبضتها إلّا عند التسليم بما يلي: إمّا أنه لا يعرف شيئاً، أو أن هذا ولا شيء سواه هو الحقيقة بعينها. وتلك هي التجربة الهائلة التي أشرقت على تلامذة سقراط، فلو تسنى للمرء فقط

(١٣) Bernal, Science in History, P. 713.

(١٤) ماكس فيبر، صنعة العلم، ترجمة د. أسعد رزوق، ص ٣٦. وهو يقصد الماهية أو المثال العقلي Eidos بطبيعة الحال. وسنتوسع في الفصل الثالث (الموضوعية في الماهية) في تفصيلها لدى المدارس الألمانية في العلوم الإنسانية.

العثور على المفهوم الصحيح لما هو جميل وخير، أو للشجاعة أو للنفس مثلاً أو غير ذلك، فإنه يتمكن من إدراك وجودها الحقيقي أيضاً. وهذا الإدراك بدا بدوره وكأنه يشق الطريق أمام المعرفة والتعليم لما يلي: كيف يتصرّف الإنسان على النحو الصحيح في الحياة، وبخاصة كيف يسلك الإنسان بوصفه مواطناً في دولة. فهذا السؤال كان محور كل شيء بالنسبة للإنسان الإغريقي في تفكيره المتشرّب كلية بالسياسة والموسوم بطابعها الشامل[١٥]. وعلى هذا الوجه جاء انخراطه في المشروع العلمي للعلوم الإنسانية.

ولم يقف إسهام الإغريق عند المستوى المنهجي فحسب، بل تجاوزه إلى إثراء المحتوى العرفاني في دراسة الإنسان والمجتمع. فنجد هيرودوت في القرن الخامس قبل الميلاد قد سافر وقارن بين قبائل وشعوب كثيرة على درجات متفاوتة من التنظيم الاجتماعي والسياسي من القبائل البدائية إلى الأمبراطوريات المتقدمة في الشرق، بحيث يمكن أن نعده أباً للأنثروبولوجيا كما كان أباً للتاريخ[١٦].

كذلك نجد أرسطو في القرن الرابع قبل الميلاد في كتابه «السياسة» قد عرض لنا ثمانٍ وخمسين ومائة دستور أو نظام إغريقي حيث نعجب باقتداره وتضلعه الكامل في معرفة كل ما يتعلق «بالدولة ـ المدينة» ورسوخ قدمه في التاريخ[١٧]. ورغم أن منهجه كان استقرائياً إلى مدى بعيد، فقد أقام آراءه السياسية في عين الوقت على نظريات أساسية وشاملة ذات طابع ميتافيزيقي أو أخلاقي. فهو يفترض أسبقية الكل على الجزء، وتوحّد طبيعة الشيء بالغاية التي يتوخاها ويتحرك نحوها، وكذلك سمو النفس على الجسم، والعقل على الرغبة، مع أهمية التوسط والاعتدال. وتشكل آراء أرسطو السياسية جزءاً لا ينفصل عن نسق محبوك من الفكر[١٨].

---

(١٥) المرجع السابق ص ٣٧ ـ ٣٨.

(١٦) Bernal, Op. Cit, P. 713.

(١٧) W. D. Ross, Aristotle, P. 236.

(١٨) Loc. Cit.

على أن نظرية من نظريات أرسطو كما يقول «طه حسين» جديرة بأن يُعنى بها عناية خاصة لأن البحث فيها قد استؤنف في العصر الحديث، وهي قول أرسطو أن الأسرة هي الوحدة الاجتماعية. فالأسرة تكون بنموها الطبيعي القرية التي بانضمامها إلى قرى أخرى تكون المدينة أو الدولة الاجتماعية السياسية. وقد اتخذ «أوجست كونت» هذا الرأي أصلاً لأحد قسمي فلسفته الاجتماعية وهو القسم الذي يُسمى «بالاستاتيكا». وقد اعترف «كونت» بفضل أرسطو وعدّه في كتاب الفلسفة الوضعية أول مَنْ أسس علم الاجتماع[19].

ويقول «ليفي بريل» أن أرسطو الذي يُعدّ مؤسس علم الاجتماع الخاص بالاستاتيكا قد صاغ المبدأ العام لهذا البحث ولخصه في العبارة الآتية: «انفصال في الوظائف، وتوحيد في الجهود». فبدون انفصال الوظائف لا يكون هناك مجتمع، بل توجد مجموعة من الأسر، غير أن انفصال الوظائف يجب أن يقابله بالضرورة «توحيد الجهود» ومعنى ذلك وجود فكرة عامة توجه هذه الجهود هي التي تتلخص في كلمة واحدة هي الحكومة[20].

ولكن شيئاً آخر لم يعترف به أوجست كونت، وهو أن أرسطو هو الذي استكشف أيضاً الأصل الثاني لعلم الاجتماع وهو الديناميكا الاجتماعية، بل كان أفلاطون قد سبقه إلى تصوره ووصفه بعض الشيء في «الجمهورية»، ولكن أرسطو وصفه في «السياسة» وصفاً واضحاً. فلم يقنع بأن يبين لنا كيف تتكون الجماعة السياسية، بل كيف أن هذه الجماعة متحركة أي خاضعة للتغير والانتقال من طور إلى آخر. فهي ملكية في أول الأمر ثم أرستوقراطية ثم خاضعة لحكم الفرد، ثم ديموقراطية.

---

(١٩) طه حسين، في مقدمته لترجمته لنظام الأثينيين لأرسطاطاليس، ص ٣٢ ـ ٣٣.

(٢٠) ليفي بريل، فلسفة أوجيست كونت، ترجمة محمود قاسم، ص ٢٤٩ ـ ٢٥٠.

والحكومات صورة من صور الجماعة لا تنتقل ولا تتحول إلاّ بانتقال الجماعة وتحولها[٢١].

أمّا كتابه «نظام الأثينيين» فهو كتاب تاريخي كان واحداً من خمسين ومائة كتاب مثله حاول فيها أرسطو وتلامذته جمع ما كان معروفاً من النظم اليونانية. وقد ضاعت هذه الكتب ولم يبق منها إلاّ ذلك الذي عثر عليه في مصر عام ١٨٩١. ويذكر الكتاب التاريخ السياسي والنظامي لأثينا من أواخر القرن السابع إلى أواخر القرن الرابع قبل الميلاد[٢٢].

فإذا ما بلغنا العصر الوسيط، فلا يصادفنا ما يحمل قيمة سوى ما نجده عند مفكري الإسلام. فقد اقترنت المحاولات في دراسة الإنسان والمجتمع في العصور الوسطى المسيحية بتصورات يوتوبية عن المدينة الإلهية. ولم تختفِ هذه التصورات تماماً من الفكر الإسلامي فنحن نعثر عليها واضحة صريحة في كتاب الفارابي «آراء أهل المدينة الفاضلة» حيث اقترنت بخليط فلسفي صادر عن الفلسفة المشائية والأفلاطونية المحدثة. إلاّ أن محاولته لم تخل من بعض الآراء الاجتماعية التي تتصل بتقسيم العمل، وتصنيف المجتمعات. فقد فرق بين أنواع مختلفة من المجتمعات بعضها كامل وبعضها غير كامل. أمّا الكامل فينقسم إلى ثلاثة أنواع هي: المجتمعات العظمى وهي اجتماع الناس في المعمورة، ويريد الفارابي بذلك الإنسانية التي ينظر إليها في جملتها. والمجتمعات الوسطى وهي الأمم التي تشغل كل أمة منها بقعة محددة في الجزء المعمور من الأرض. والمجتمعات الصغرى هي المدن. أمّا المجتمعات الناقصة فهي اجتماع كل من أهل القرية أو المحلة أو السكة أو المنزل[٢٣].

غير أن ما قدمه الفارابي في القرن العاشر الميلادي إلى المشروع العلمي

---

(٢١) طه حسين، المرجع المذكور، ص ٢٦ ـ ٢٧.

(٢٢) المرجع السابق، ص ٢٥ ـ ٢٦.

(٢٣) محمود قاسم، المنطق الحديث ومناهج البحث، طبعة سادسة، ص ٣٨٩ ـ ٣٩٠.

في دراسة الإنسان والمجتمع بحيث يعد إضافة ولو ضئيلة، فهو تلك الصفحات القليلة من مقاله في «إحصاء العلوم». وقد كرست هذه الصفحات لفصلين، الأول في علم اللسان، ولا شك أنه يقصد به علم اللغة La Linguistique الذي يعد وحده لدى كلود ليفي ـ شتراوس العلم الوحيد الذي يمكن وضعه على قدم المساواة مع العلوم الطبيعية والمضبوطة[٢٤]. وعلم اللسان عند الفارابي ضربان، أحدهما حفظ الألفاظ الدالّة عند أمة ما، وعلم ما يدل عليه شيء منها، والثاني علم قوانين تلك الألفاظ. . . . وهكذا يمضي في التصنيف والوصف للقوانين الأساسية في هذا المجال[٢٥].

أمّا الفصل الآخر فهو الذي خصص الفارابي بعضه للحديث عن «العلم المدني» الذي «يفحص عن أصناف الأفعال والسنن والإرادية وعن المَلَكَات والأخلاق والسجايا والشيم التي تكون عنها تلك الأفعال والسنن. وعن الغايات التي لأجلها تفعل»[٢٦]. ثم يسترسل في التقسيم والتمييز على نحو يكشف عن درجة لا بأس بها من النضج في فهم السلوك الإنساني الفردي والاجتماعي.

أمّا الإسهام العلمي الأصيل للمسلمين في العلوم الإنسانية فهو مقدمة ابن خلدون. وهي رغم أصالتها وجدة ما قدمته من منهج ومن تأسيس للعلم الاجتماعي، إلاّ أنها جاءت من بعض الوجوه امتداداً وتطبيقاً لمناهج مفكري الإسلام التي نجد قواعدها صريحة محددة فيما يُسمى بمنطق الأصوليين. وهو منطق يخالف منطق أرسطو، وكانت أبرز سماته خلوه من مباحث الميتافيزيقا التي جعلت المنطق الأرسطي علماً للفكر الصوري، بحيث أصبح عند هؤلاء الأصوليين، منطقاً عملياً يجمع بين الخبرة الحسية

(٢٤) C. Levi- Strauss, «Griteres Scientifiques dans les disciplines sociales et humaines» Alethela, No. 4; (1966) p. 201.

(٢٥) الفارابي، إحصاء العلوم، حققه وقدم له د. عثمان أمين، ص ٥٧ ـ ٦٦.

(٢٦) المرجع السابق، ص ١٢٤ ـ ١٣٠.

والاستدلال العقلي وهما معاً يؤلفان في نهاية الأمر جوهر المنهج العلمي. وليس القياس الأصولي، وهو أهم ما في هذا المنطق، الذي يسميه المتكلمون بقياس الغائب على الشاهد هو التمثيل الأرسطي بدعوى أن كليهما انتقال من جزئي إلى جزئي. فقياس الأصوليين يختلف عن التمثيل في أنه يقيني، بينما هو عند أرسطو لا يفيد إلاّ الظن. ويختلف أيضاً من حيث رجوعه إلى نوع من الاستقراء العلمي القائم على فكرتين أو قانونين: الأول هو فكرة أو قانون العلية. وتتلخص في أن لكل معلول علة. والثاني فكرة أو قانون الإطّراد في وقع الحوادث، ومؤداه أن العلة الواحدة إذا وجدت تحت ظروف متماثلة، انتجت معلولاً متماثلاً. و «شروط» العلة هنا أن تكون مؤثرة في الحكم وأن تكون مطردة. أي كلما وجدت العلة في صورة من الصور وجد الحكم. وهو يشبه طريقة التلازم في الوقوع عند «ميل»، وأن تكون منعكسة، أي كلما انتفت العلة انتفى الحكم، وهو يشبه طريقة التخلف في الوقوع عند «ميل» أيضاً. أمّا «مسالك» العلة، فالأول هو «السبر والتقسيم» الذي يشبه طرق التصنيف والحصر. والثاني «الطرد» أي الإطّراد، والثالث هو «الدوران» أي الطرد والعكس، أو دروان العلة مع المعلول وجوداً وعدماً. والمسلك الرابع هو «تنقيح المناط»، ويشبه أن يكون الطريقة السلبية في إثبات الفروض وهي طريقة الحذف والاستبعاد[٢٧].

ولقد كان المحتوى العرفاني لمنطق الأصوليين الذي كان يجري عليه قياسهم محتوى دينياً خالصاً. بيد أن أصحاب النزعة العلمية من العرب والمسلمين استطاعوا أن يضيفوا إليه ويستكملوه ويحولوه إلى منهج للبحث العلمي. وجاء ابن خلدون وقد أُتيح له إلمام واسع بالتراث الإسلامي والعربي وما ترجم إليه من مؤلفات، فقدم نقداً منهجياً ممهداً لمحاولة في تأسيس العلوم الإنسانية من ثنايا اهتمامه الخاص بالتاريخ. ولا يعنينا إنْ كانت جهوده قد انصرفت إلى إنشاء التاريخ العلمي أو إلى إبداع علم

(٢٧) علي سامي النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، ص ١٠٧ ـ ١٢٦.

جديد هو علم الاجتماع، بل ما يعنينا هو ما قدمه نموذجاً لما ينبغي أن يكون عليه العلم في الدراسات الإنسانية والاجتماعية. والتاريخ أو علم الاجتماع ينطويان بطبيعة الحال تحت هذا النموذج بوصفهما علوماً إنسانية.

وقد سلك الباحثون في هذه الظواهر من قبله طرقاً لم ترق إلى المستوى الذي بلغته الدراسة في الظواهر الطبيعية (في المرحلة الهلنستية في التاريخ القديم). فاقتصر البعض على السرد والوصف دون استخلاص شيء من هذا الوصف أو السرد يتعلق بطبيعة هذه الظواهر وقوانينها. وقنع البعض الآخر بالدعوة إلى المبادىء التي تقررها هذه الظواهر وترغيب الناس فيها، وتثبيتها في نفوسهم وتحذيرهم من تعدي حدودها. وهذه الطريقة هي التي سلكها علماء الدين والخطابة والأخلاق، كابن مسكويه في «تهذيب الأخلاق» والغزالي في «إحياء علوم الدين». على حين وجّه باحثون آخرون عنايتهم إلى ما ينبغي أن تكون عليه هذه الظواهر بحسب المبادىء المثالية التي يرتضيها كل منهم، كما فعل أفلاطون في كتاب «الجمهورية» أو «القوانين» وأرسطو في كتابيه «الأخلاق» و«السياسة»، والفارابي في «آراء أهل المدينة الفاضلة». فقد عمل هؤلاء في بحثهم على بيان ما ينبغي أن يكون عليه الإنسان والمجتمع في مختلف الظواهر حتى يكون مجتمعاً فاضلاً، وبحسب ما يذهب إليه كل منهم من آراء فلسفية عن الفضيلة والرذيلة ومقومات الحكم ومختلف شؤون الاجتماع[٢٨].

ولقد رفض ابن خلدون هذه الطرائق جميعاً، ودعا إلى دراسة الظواهر لا لمجرد وصفها، ولا الدعوة إليها، ولا لبيان ما ينبغي أن تكون عليه، ولكن لتحليلها على النحو الذي يفضي إلى الكشف عن طبيعتها، والأسس التي تقوم عليها، والقوانين التي تخضع لها.

---

(٢٨) علي عبد الواحد وافي، «ابن خلدون أول مؤسس لعلم الاجتماع» في «أعمال مهرجان ابن خلدون»، المنعقد في القاهرة في الفترة من ٢ ـ ٦ يناير ١٩٦٢، القاهرة: منشورات المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية. ص ٦٧ ـ ٨.

رأى ابن خلدون أنه لكي تسير البحوث التاريخية في طريقها بطريقة حسنة، ولكي تجتنب الأغلاط التي وقع فيها المؤرخون يجب بادىء ذي بدء أن يبحث عن الأسباب التي أدّت إلى هذه الأغلاط ـ وهو يعددها في سبعة عوامل تجتمع في ثلاثة أمور، أولها تشيع المؤلفين، وهي مسألة نفسية محضة، وقد تنشأ عن اعتقاد يجرد الكاتب من حريته في الحكم ويضطره إلى أن يسير بكل شيء إلى تأييد هذا الاعتقاد. وإذنْ فأول شرط يجب على المؤرخ مراعاته هو عدم التشيع.

والمنشأ الثاني للخطأ هو تصديق المؤرخ لما يرويه الناقلون، وهو يضطره إلى أن يقبل كل ما يُروى دون فحص وتمحيص. وأنجع وسيلة لاجتناب هذا النوع من الخطأ هو أن تستخدم للتمحيص، مع كثير من العناية والتأمل، طريقة يعرفها المسلمون جيداً هي طريقة «الجرح والتعديل التي ابتدعها رواة السنة المحمدية، وهي البحث الدقيق للتحقق من أمانة محدث وصدقه. فتجمع المعلومات التي ينتجها هذا البحث وكلما أُريد التحقق من صحة حديث روجعت تلك المعلومات الخاصة بمَنْ رواه من المحدثين. وقد انتهى الأمر بأن جعل من تلك المعلومات شبه معجمات يستطيع مراجعتها كل عالم وتستخرج منها بعض القواعد التي تساعد في تقدير قيمة كل حديث. وتؤلف هذه القواعد علماً يُعرف «بمصطلح الحديث»[٢٩].

أمّا المنشأ الثالث للخطأ، ويعده ابن خلدون سابقاً على جميع ما تقدم، وهو «الجهل بطبائع الأحوال في العمران». «فإن كل حادث من الحوادث ذاتاً كان أو فعلاً لا بدّ له من طبيعة تخصه في ذاته، وفيما يعرض له من أحواله فإذا كان السامع عارفاً بطبائع الحوادث والأحوال في الوجود ومقتضياتها أعانه ذلك في تمحيص الخبر على تمييز الصدق من الكذب وهذا أبلغ في التمحيص من كل وجه يعرض»[٣٠].

---

(٢٩) طه حسين، فلسفة ابن خلدون الاجتماعية، رسالة دكتوراه، ترجمة محمد عبد الله عنان، ص ٣٧.

(٣٠) مقدمة ابن خلدون، ص ٣٩.

ويعلق ابن خلدون على هذه الناحية الثالثة أهمية عظمى. ففي المسائل التاريخية يجب ألّا نستخدم «التجريح والتعديل» إلّا بعد التحقق من أن واقعة ما تتفق مع طبائع العمران. إذ من العبث وإضاعة الجهد أن نبحث عن مبلغ الثقة التي يصح أن نضعها في تلك الواقعة ومَنْ رواها إذا كانت مستحيلة في ذاتها أو مناقضة للزمان والمكان والظروف التي حدثت فيها. ولقد رضي المحدثون عن طريقتهم بحق لأنهم لا يبحثون في الوقائع التاريخية، بل يبحثون في وجوب التحقق مما إذا كان النبي ﷺ قد قال أو لم يقلْ كلاماً نُسِب إليه. أمّا التاريخ فهو «خبر عن الاجتماع الإنساني الذي هو عمران العالم وما يعرض لطبيعة ذلك العمران من الأحوال»[٣١]. وهنا يكون الجديد والأصيل عند ابن خلدون «فالقانون في تمييز الحق من الباطل في الأخبار بالإمكان والاستحالة أن ننظر في الاجتماع البشري.... ونميز ما يلحقه من الأحوال لذاته ومقتضى طبعه وما يكون عارضاً لا يعتد به وما لا يمكن أن يعرض له وإذا فعلنا ذلك كان ذلك لنا قانوناً في تميز الحق من الباطل في الأخبار والصدق من الكذب بوجه برهاني لا مدخل للشك فيه وحينئذٍ فإذا سمعنا عن شيء من الأحوال الواقعة في العمران علمنا ما نحكم بقبوله مما نحكم بتزييفه وكان ذلك لنا معياراً صحيحاً يتحرّى به المؤرخون طريق الصدق والصواب فيما ينقلونه وهذا هو غرض هذا الكتاب الأول من تأليفنا وكان هذا علم مستقل بنفسه فإنه ذو موضوع وهو العمران البشري والاجتماع الإنساني، وذو مسائل وهي بيان ما يلحقه من العوارض والأحوال لذاته واحدة بعد أخرى وهذا هو شأن كل علم من العلوم وضعياً كان أو عقلياً»[٣٢].

فالنظر في الاجتماع البشري وتمييز ما يلحقه من الأحوال لذاته (أي قوانينه) تسوِّغ في رأي ابن خلدون قيام علم حقيقي لدراسة الإنسان والمجتمع يفترق عمّا درج عليه القدماء ومعاصروه على تسميته بالعلوم مثل

---

(٣١) المقدمة ص ٣٨.

(٣٢) المقدمة، ص ٤١.

«علم» الخطابة «لأن موضوعها هو الأقوال المقنعة النافعة في استمالة الجمهور إلى رأي أو صدهم عنه، ولا هو أيضاً علم السياسة المدنية إذ. . . . هي تدبير المنزل بما يجب بمقتضى الأخلاق والحكمة ليحمل الجمهور على منهاج يكون فيه حفظ النوع وبقاؤه»[٣٣].

وفي هذا يكشف ابن خلدون عن فهم عميق واعٍ بطبيعة العلم. ويمكننا أن نميز فيما عرضه في مقدمته بين ثلاثة قوانين أساسية هي قانون العلية (ربط السبب بالمسبب)، وقانون التشابه، وقانون التباين، فأمّا الجديد في قانون العلية لديه فهو تطبيقه على الظواهر الاجتماعية الذي أسلمته إلى الإيمان بالحتمية التاريخية ورفض الركون إلى المصادفة التي لا تعني عنده سوى الجهل «بالأسباب الخفية». وقانون التشابه يكشف عن تماثل المجتمعات البشرية من بعض الوجوه بينما يبرز قانون التباين اختلافها من وجوه أخرى. فإذا كان قانون التشابه يستند أحياناً إلى الوحدة العقلية للجنس البشري وأحياناً إلى الوقائع، فإن قانون التباين قانون تجريبي محض وليس له من أسباب تدخل في حيز الدين أو الميتافيزيقا، وينسبه ابن خلدون إلى أسباب جغرافية وطبيعية واقتصادية وسياسية. فعلى الرغم من توحيد الأرواح واتفاق الأصل بتأثر المجتمع البشري بمؤثرات تبعث إليه الخلاف والتباين، فهناك أولاً تأثير الإقليم، ثم التأثير الجغرافي الذي هو مصدر الخلاف بين أهل البدو وأهل الحضر، وبين المجتمعات التي تسكن بالقرب من البحر والتي هي في الداخل بعيدة عنه. وهناك أيضاً التأثير الاقتصادي، فإن المجتمع الذي يعتمد في حياته على الزراعة متمتعاً بالرخاء ليست له نفس الظروف التي تحوط حياة البدو، وأخيراً يتباين المجتمع تبعاً لشكل الحكومة. فالمجتمع يتأثر بكل هذه المؤثرات حتى أن معظم الأغلاط التي يرتكبها المؤرخون ترجع إمّا لجهلهم بهذه العوامل أو لإهمالهم تقدير نتائجها[٣٤].

---

(٣٣) المقدمة، الموضع السابق.

(٣٤) طه حسين، المرجع المذكور، ص ٤٠ ـ ٤٥.

ومهما يكنْ من اتفاق الباحثين أو اختلافهم حول ابتكار ابن خلدون لعلم جديد هو علم الاجتماع، فإن الذي لا خلاف حوله أنه قد قدم محاولة ناجحة في تأسيس العلم في مجال دراسة الإنسان والمجتمع لم يتصد لها بالمنافسة مشروع علمي آخر حتى منتصف القرن التاسع عشر حينما أذاع أو جست كونت (١٧٩٨ ـ ١٨٥٧) محاولته في تأسيس علم جديد أراد له أن يُنصَب على قمة العلوم جميعاً هو علم الاجتماع.

غير أن الطريق الطويلة التي سلكتها «العلوم» الإنسانية بين ابن خلدون وكونت لم تكن خلواً من بضعة معالم برزت أغلبها في عصر التنوير.

وربما ييسر لنا عرضنا لهذه المعالم تصنيفها إلى مجالين أو اتجاهين: الأول هو الفلسفة الاجتماعية وفلسفات التاريخ وقد جرت فيه محاولات طموحة في فهم تطور الإنسان والمجتمع اتخذت طابعاً يوتوبياً.

والمجال الثاني هو الاقتصاد والإحصاء وسائر الاتجاهات التجريبية النزعة حيث اتخذ أصحابه مثلاً أعلى أقل طموحاً ولكنه أكثر واقعية وبالتالي أقرب علمية، وهو يعالج مشكلات معينة على ضوء مبادىء قابلة لإعادة النظر. وقد كان اتجاهاً نسبياً وعلمياً، كما كان تجريبياً أكثر منه دوجماطياً لا يتضمن إيماناً مشبوباً بقدر ما يتضمن أسلوباً علمياً متواضعاً.

وينتمي هذان المجالان والاتجاهان معاً إلى الحركة الأساسية للعقل الغربي الذي انطلق من إساره منذ عصر النهضة في اتجاه رؤية الطبيعة الخاضعة للقوانين الثابتة. فقد أصبح المفكرون على اقتناع بأن الطبيعة الإنسانية تتبع كذلك قوانين يمكن تعقلها مثلما هو الحال في الطبيعة المادية. ومنذ عصر النهضة والناس يسلّمون بأن الطريقة التي يفكرون بموجبها ويشعرون لا بدّ أن تشكل وتصوغ ـ بأية صورة من الصور ـ بناء المجتمعات الإنسانية أيضاً. فقوانين المجتمع لا يمكن أن تكون عشوائية، بل لا بدّ أن تصدر عن احتياجات وتطلعات البشر، وتتطابق معها وترضيها على نحو جوهري.

ويتضمن استخدام لفظ «قانون» سواء فيما يتعلق بالدولة أو العلم، أن الدولة ينبغي لها أن تتعلم التوافق مع الطبيعة التي تخص المادة التي تتعامل معها. وقد تسللت هذه الفكرة إلى الثقافة الغربية منذ عصر النهضة حيث أفضت إلى الدعوى بأن التشريع لا يتعلق بسن القوانين، بل يتعلق في أعماقه بالبحث العلمي. وعلى الدولة إذا أُريد لها البقاء ألاّ تفرض قوانينها بل عليها أن تكتشفها في طبيعة العلاقات الإنسانية(٣٥).

غير أن «العلوم الإنسانية» في مسيرتها لم تنهج سبيلاً متوازياً مع العلوم الطبيعية في تلك المرحلة، لأنها افتقدت التكامل بين الجانبين العقلي والتجريبي ومضى كل منهما في طريق. فنجد مَنْ زعموا قيامهم بدراسة تجريبية على المجتمعات الإنسانية قد اضطروا في أحيان كثيرة إلى فصلها عن التحليل العقلي، بحجة أن ذلك التحليل يركن إلى التحيز إلى الأحكام القَبْلية والأحكام الخلقية معاً. أمّا أولئك الذين سعوا إلى إقامة نظرية عن المجتمع على أساس من التحليل العقلي لدوافع الأفراد، فقد انصرفوا عن بحث مجتمعاتهم في مسارها الواقعي وجوانبها الفعلية بوصفها أموراً لا غناء فيها لانحرافها عن يوتوبياتهم المثالية. ولكن الباحثين لا يصرحون دوماً بانفصال هاتين الطريقتين في محاولاتهم لفهم المجتمعات الإنسانية إلاّ في حالات قليلة باكرة في حركة العلوم الإنسانية. فنجد ماكيافيلي (١٤٩٦ - ١٥٢٧) في «طريقه الجديدة» New Route الذي يستهل فيها دراسة تجريبية لسياسة القوة أو السلطة، يزدري أولئك الذين يتطلعون إلى الدوافع العقلية التي تتجاوز هذه السياسة. ويمكن أن نتتبع ذلك الاتجاه أيضاً عند لوك (+١٧١٤) الذي تنبع استباطاته السياسية عن محاولته التشبه بالعلوم الفيزيائية في عصر نيوتن. ولقد كان «لوك» صديقاً شخصياً له، وكان هو نفسه عالماً وطبيباً ممارساً تحول إلى الأفكار الجديدة للعلم ليبرر نمط الحكومة المتهاونة التي أتت بها الثورة عام ١٦٨٨. ولقد شارك في تأسيس

(٣٥) Bronowski and Mazlish, The Western Intellectual Tradition P. 549.

«مجلس التجارة» عام ١٦٩٦ وهو المحاولة الأولى المنظمة لتطبيق المناهج الرياضية على المشروعات العامة. وقد كان ملائماً في نظره اكتشاف أن المجتمع والكون نفسه يجريان على قوانين أزلية، وبدستور جيد لا يصبح ثمة مسوغ لأن يتغير أي شيء مرة أخرى[٣٦].

أمّا التحليل العقلي للمجتمع بوصفه منشأة لخدمة الحاجات والقيم الإنسانية وإرضائها، فنجده لدى توماس مور (+ ١٥٣٥) في يوتوبياه الشهيرة ورفاقه من أصحاب النزعة الإنسانية.

وفيما خلا هذه الأمثلة القليلة لا نجد التصريح بانفصال العقل عن التجربة واضحاً معلناً.

وأول ما يصادفنا في التيار العقلاني العلمي فيكو (+ ١٧٤٤) الذي ترجع إليه فكرة وجود أو إمكان وجود علم إنساني يكون مرآة للعقل، وسجلاً لتطور الإنسان في الآن نفسه. فهو أول مَنْ أعلن أن «المجتمع الإنساني صنعه الإنسان، ومن ثمّ فإن الإنسان يمكن أن يفهمه». وأعلن في كتابه «العلم الجديد» (١٧٢٥) أن «طبيعة الأشياء لا تعدو أن تكون تلك التي توجد في أوقات معينة وبطرق خاصة. فحينما تقوم نفس الظروف فإن نفس الظواهر هي التي تنشأ وليس غيرها». فمبادىء العلم الجديد التي تتعامل مع طبيعة الأمم هي التي من خلالها تتبين كذلك مبادىء القانون الطبيعي للشعوب. وما دام العالم الاجتماعي يقيناً من عمل البشر، فلا بدّ أن يتبع ذلك أن المرء في مقدوره، بل من واجبه أن يجد مبادىء العالم الاجتماعي في تحورات الذكاء الإنساني نفسه. ولا بدّ أن تكون الحكومات مسايرة لطبيعة المحكومين، بل إن الحكومات أيضاً نتيجة لهذه الطبيعة[٣٧]. وقد حاول فيكو في كتابه الاهتداء ـ باستخدام منهج المقارنة ـ إلى «التاريخ

---

(٣٦) Bernal, Op. Cit., P. 722.

(٣٧) Zeitlin, I. Ideology and the Development of Sociological Theory PP. 11 - 12.

المثالي للقوانين الطبيعية التي تتوقف عليها مصائر جميع الأمم: في نشأتها وتقدمها وتدهورها». إلّا أن هذا التطور الإنساني يتخذ شكلاً دائرياً ينقل الإنسان من الهمجية إلى نظام المدينة، ثم نظام الأمبراطوريات، أو الديموقراطية. ثم تنهار المجتمعات في هذه المرحلة الأخيرة، وتعود إلى حالة الهمجية والاستبداد، وهكذا. ويمر هذا التطور بمراحل يحددها قانونه المسمى بقانون الحالات الثلاث الذي نجد ما يشبهه عند «كونت»، وهو يعبر في نظر فيكو عن النظام الطبيعي الذي تخضع له المجتمعات في تطورها. فالحالة الأولى هي عصر الآلهة، والثانية عصر الأبطال، والأخير عصر الإنسانية حيث لا تعتمد القوانين على الدين أو القوة بل يقررها العقل[٣٨].

وجاء مونتسكيو (+ ١٧٥٥) فبيّن في كتابه «روح القوانين» أن الظواهر الإنسانية، سواء كانت تشريعية أو سياسية أو اقتصادية تخضع لقوانين ثابتة. و«الروح» عند مونتسكيو إنما تشير إلى الطابع المميز لنسق أو نظام، والطريقة التي يتعلق بها الواحد منها بالآخر وبسائر جوانب حياة الشعب، وهي التي تميز وتفرق مجتمعاً عن آخر[٣٩]. ومن ثم فإن تاريخ كل أمة ليس إلّا نتيجة حتمية لقوانينها الاجتماعية. والقوانين في نظره هي «العلاقات الضرورية التي تنجم عن طبيعة الأشياء وتوجد بين مختلف الكائنات». وتساهم العوامل الطبيعية كالمناخ والتربة، والعوامل الاجتماعية كالعادات وكثافة السكان والأديان، والعوامل السياسية كنظم الحكم، تساهم جميعاً في تشكيل القوانين وتعديلها. ولكنه لا ينكر أثر الإرادة الإنسانية، في الحياة الاجتماعية، لأنه يعترف بحرية الفرد وذكائه وقدرته على تسخير القوانين الطبيعية، وتعديل القوانين الإنسانية. فليست هذه القوانين جامدة، وإنما تخضع للإرادة الإنسانية التي تحاول العثور على أفضل

---

(٣٨) محمود قاسم، المنطق الحديث ومناهج البحث، ص ٤٠٣ - ٤٠٧.

(٣٩) Zeitlin Op. Cit., P. 15.

القوانين الممكنة. وهذا هو ما أراد تحقيقه عندما درس النظم السياسية المختلفة بمنهجه التاريخي المقارن، حيث آثر أحدها وهو النظام الديموقراطي الإنكليزي[٤٠]. وكان مونتسكيو على وعي أكثر من معاصريه من المفكرين الاجتماعيين «بالتنوع الثقافي» الإنساني الذي يفترض بطبيعة الحال الزعم باستحالة التشريع لكل البشر في كل مكان بدعوى وجود قوانين تقبل التطبيق على نحو شامل كلي[٤١].

وسلك «روسو» (+ ١٧٧٨) نهج هذا التيار اليوتوبي الذي ينشد إصلاح المجتمع. ولكنه رأى أن الإنسان قد حرم الفضيلة الطبيعية، ولا يمكنه استعادتها إلاّ بالعودة إلى الطبيعة، ويمكنه الحفاظ على بعض القيم المدنية مثل القانون والنظام رغم ذلك بمقتضى «عقد اجتماعي» يتفق عليه الناس بملء حريتهم. والجمع بين المدنية وحال الطبيعة لا يتحقق إلاّ في النظام الجمهوري الذي لا يقوم إلاّ بقيام قوانين لا تنثني تحت ضغط أية إرادة أو سلطة فردية. وهذه القوانين المتينة هي الإرادة العامة للشعب بأسره التي تعين الحدود لكل الواجبات الفردية. وتمسي بذلك الصوت السماوي الذي يملي على كل فرد قواعد العقل. وهذا هو معنى العقد الاجتماعي[٤٢].

وعندما تحدث روسو عن العودة بالإنسان إلى حقوقه الطبيعية الأولى وحاله الأصلية، لم يكن الإنسان الطبيعي واقعة فعلية تاريخية، بل مجرد تصور رمزي. فهو يعترف في مقال في أصل الظلم بين الناس وأسسه قائلاً: «لنبدأ أولاً بطرح الوقائع جانباً لأنها لا تهم. . . . أمّا البحوث التي سنشغل بها. . . . فلا يجب أن تتخذ حقائق تاريخية، وإنما تعد استدلالات فرضية وشرطية توضح طبيعة الأشياء بأكثر مما تدل على أصلها الواقعي،

---

(٤٠) د. محمود قاسم، المرجع المذكور، ص ٤٠٩ ـ ٤١٠.

(٤١) Zeitlin Op. Cit., P. 13.

(٤٢) د. محمود قاسم، المرجع المذكور، ص ٤١٣ ـ ٤١٤.

وهي في ذلك مثل النظم التي يصوغها علماؤنا الطبيعيون حول تكوين العالم». وبهذه الكلمات حاول روسو أن ينقل ذلك المنهج الفرضي الذي استخدمه جاليليو في دراسة الظواهر الفيزيائية إلى مجال العلوم الإنسانية. وهو في ذلك على اقتناع بأن في وسع تلك «الاستدلالات الفرضية الشرطية» وحدها أن يصل إلى فهم صادق لطبيعة الإنسان. فلم يكن روسو يقصد بوصفه لحالة الطبيعة سرداً تاريخياً للماضي، بل كان يعني به تكويناً فرضياً Construct أقامه لتصوير مستقبل جديد للإنسانية وتحقيق لوجوده(٤٣).

وقد كانت اليوتوبيا تقوم بهذه المهمة دائماً في تاريخ المدنية. وأصبحت في عصر التنوير لوناً أدبياً مستقلاً وأثبتت أنها من أقوى الأسلحة في الهجمات التي شنت على النظام الاجتماعي والسياسي اللذين كانا قائمين حينذاك. وقد استغلها لهذه الغاية أيضاً فولتير. فقد تدعم الاهتمام بدراسة الإنسان ليس كما هو عليه في البلدان المتمدينة في أوربا الغربية، بل الإنسان الذي لم يفسد في حالة الهمجية. ولقد تكشفت هذه الصورة المثالية عن طريق الرحلات الكبرى في ذلك الزمان، وحكايات إرساليات التبشير. وعلى هذا الوجه تحولت الإهابة بالمصادر الفكرية التي تبرر النظام القائم إلى الإهابة بمصدر آخر هو العقل الطبيعي، ونموذج الإنسان «الهمجي النبيل» من ثنايا دراسة الشعوب الأخرى.

ولقد اشتعلت الثورة الفرنسية لتطيح بالأوضاع التي حملت الرغبة في تقويضها على نشأة ذلك الفكر الاجتماعي. وجاءت الثورة يحدوها الأمل في أن تكون التحقيق الفعلي لرسالة ذلك الفكر اليوتوبي الذي أراد أن يفسح مكاناً للممكن في مقابل الإذعان السلبي للأمر الواقع. بيد أن بعض ما تخلف عن الثورة من البؤس والعذاب ألهب خيال المفكرين والباحثين فيما ينبغي أن يكون عليه المجتمع الجديد. غير أن خيالهم - في القرن التاسع عشر - قد استعار أجنحته التي يحلق بها من الدراسة والبحث بدلاً من

---

(٤٣) E. Cassirer, An Essay on Man. P. 86.

الاقتصار على التأمل العقلي والمقارنة التاريخية كما كان الحال في القرنين السابقين.

وهكذا أعلن «سان سيمون» (+ ١٨٢٥) أن مبادىء الثورة الفرنسية وتياراتها السياسية كانت منفصلة عن الحقائق الاجتماعية والواقع الاجتماعي. لذلك كان دائب التفكير في مقومات المجتمع الذي يعيش فيه لعله يهتدي إلى موضع الداء منه وأن يوفق إلى دواء. ولكنه يرى أن الخطأ الذي ارتكبته الفلسفة العقلية التي قامت عليها الثورة الفرنسية هو أنها فصلت الإنسان عن الطبيعة، فبينما العالم المادي لديها قائم على الجبر والضرورة تقوم الحياة الإنسانية على الحرية والاختيار وفي هذا فصل للإنسان عن الطبيعة التي هو جزء منها. وإذا كان الأمر كذلك فلا بدّ أن الحياة الإنسانية والاجتماعية تخضع لقوانين تسيرها بمثل ما يخضع العالم المادي وسائر العضويات لقوانين تسيره وتسيرها[٤٤]. وهذه هي مهمة «الفسيولوجيا الاجتماعية» وهو الاسم الذي أطلقه على الدراسة العلمية للسلوك الاجتماعي[٤٥]. ولقد كان سان سيمون يأمل في أن تبلغ العلوم الإنسانية وحدة العلوم الطبيعية وانتظامها. وكان شغوفاً بقانون «نيوتن» في الجاذبية. فكان يرى أن العلم طائفة من الاعتقادات المحققة والثابتة التي يمكن أن تحل مكان الدين كقوة ضامة للمجتمع، فيقدم نظرة متماسكة للكون والوجود الإنساني، ومن ثم يوحِّد بين البشر على أساس من الحقائق المشتركة. ويضع سان سيمون هذه التبعة على كاهل الصفوة العلمية الصناعية العالمية التي يماثل دورها ما كانت تصنعه الصفوة الدينية في العصور الوسطى. وهكذا يؤدّي العلم وظيفة الدين بوساطة النزعة الوضعية، أو تطبيق المبادىء العلمية على كل الظواهر الطبيعية والإنسانية[٤٦].

---

(٤٤) لويس عوض، دراسات في النظم والمذاهب، ص ٩٩ ـ ١٠٣.

(٤٥) Zeitlin, Op. Cit., P. 58.

(٤٦) Ibid, P. 59.

هكذا كان الأمر مع التيار العقلي اليوتوبي في «العلوم» الإنسانية، أمّا التيار العلمي الآخر وهو التيار الاستقرائي التجريبي، فقد كانت بدايته في تطبيق القياس على بعض العوامل الاجتماعية. فنشر «جرونت» Graunt (+ ١٦٧٤) أحد تجار لندن كتاب «ملاحظات حول ميثاق الأخلاق» الذي كان استهلالاً للإحصاءات الحيوية. وتبعه «هالي» Hally فصنف «جداول الحياة» الذي أفاد منها الإداري العظيم «كورينلوس دي فيت» Witt (+ ١٦٧٢) في إنقاذ مالية هولندا. ونشأ من كل ذلك أعمال التأمين. وابتكر «ويليام بتي» Petty فرعاً آخر من العلوم الاجتماعية هو الإحصاءات في كتابه «الحساب السياسي»(٤٧).

وما لبثت النظرية السياسية والاقتصادية أن أصبحت من أهم الدراسات في العلوم الإنسانية في القرن الثامن عشر. وأدّى تطورها إلى توثيق الصلة بين العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية. وجاءت البداية كدراسة جادة لعلم الاقتصاد على يد «آدم سميث» في كتابه «ثروة الأمم» (١٧٧٦) الذي تعامل مع نوع جديد من الوجود الإنساني وهو «الإنسان الاقتصادي» ذلك المخلوق الذي يحيا بالعمل ويتبادل منتجاته مع رفاقه من البشر صانعاً أفضل الشروط والأوضاع لنفسه بما يسعه من جهد. وشرح آدم سميث كيف كانت الأنشطة محددة مقيدة في الماضي بالجمارك وحقوق الإقطاعيين والتزامات المنظمين التجاريين. ولكنه في عصر التنوير يرتقب تحقيق «نظام طبيعي» للمجتمع يكون فيه الإنسان الاقتصادي قادراً على تحرير أنشطته من كل القيود بحيث يبلغ أفضل النتائج الممكنة، لأن السعي إلى المصلحة الذاتية، وفقاً لقوانين علم الاقتصاد، يمكن أن تتيح أعلى درجة من الرضى والإشباع للمجتمع. ولسنا في حاجة إلى تدخل تشريعي لأنه يكاد يكون أمراً ضاراً. فالاقتصاد الحر في نظر آدم سميث وأتباعه هو «النظام الطبيعي» الذي حلّ مكان العناية الإلهية أو حكمة الأمراء ووضع آدم سميث بذلك

---

(٤٧) Bernal, Op. Cit., P. 721.

أسس المنهج المنطقي في الفكر الاقتصادي الذي بقي واستمر أكثر مما دامت النتائج التي استخلصها سميث منه[٤٨].

* * *

وقفنا بتسجيلنا لبعض ومضات التقدم على طريق العلوم الإنسانية عند عتبات القرن التاسع عشر، ولم نعرض للمحاولات التي توجه بها أصحابها في القرنين التاسع عشر والعشرين إلى تشييد أنساق أرادوا بها أن يضعوا، مرة واحدة وإلى الأبد، الأساس المنهجي والمحتوى النظري للعلوم الإنسانية على السواء. فهي بذلك محاولات قد بلغت سن الرشد واتخذت مواقف محددة من مشكلة العلوم الإنسانية من شأنها أن تحملنا على أن نفرد لها فصولاً نتناول فيها موقفها من الموضوعية في هذه العلوم.

أمّا ما سبق من محاولات، فلا يرقى إلى ذلك المستوى الذي يتسق فيه المنحى المنهجي مع ما يمكن أن يستوعب من معارف، أو بعبارة أخرى، لا يستوي الإنجاز المتواضع مع الزعم الطموح في فهم الإنسان والمجتمع، دعك من دعوى التقويم والإصلاح، وقد يبدو ذلك بأجلى صوره في أكثر تلك المحاولات نضجاً عند ابن خلدون.

وقد غلب على معظمها النظرة الأحادية الجانب أو ذات البعد الواحد، فإمّا تنصرف إلى الإغراق في السرد والوصف على نحو ما يتبدّى في معظم مؤلفات المؤرخين، أو تُعنى بتعديد «القوانين» التي تجري على شرعتها الظواهر والأحداث الإنسانية مثلما نجد لدى فيكو ومونتسكيو. أو تلحُّ على المبادىء والتصورات النظرية التي تطوي المعارف جميعاً في جوفها على الوجه الذي يمثله أفلاطون وأرسطو إلى مدى بعيد. هذا إلى جانب ما يسودها، على اختلاف اتجاهاتها مع الجنوح إلى تصور ما ينبغي أن يكون بديلاً أثيراً عن درس الواقع واكتشاف قوانينه الحقيقية.

---

(٤٨) Ibid, PP. 723 - 4.

فإذا ما توقفنا عند كل مرحلة على حدة، لوجدنا أن عين المساهمة الجليلة التي أضافها الإغريق إلى المشروع العلمي في دراسة الإنسان والمجتمع، وأعني بها القدرة على التجريد، هي نفسها التي أدّى سوء استخدامها إلى تخلف العلوم الإنسانية. فقد كانت السهولة التي يبعث عليها التجريد منزلقاً خطراً أغرى باستخدام ألفاظ كلية مجردة كما لو كانت تشير فعلاً إلى موضوعات قائمة بذاتها. ويسّر الإسراف في التحايل بالمنطق الصوري استخلاص النتائج التي تلائم أية تصورات وافتراضات وافتراضات مسبقة. وبينما يمكن لسوء استخدام التجريد في العلوم الطبيعية أن يخفف من وطأته إلى حد ما حساب أقل التجريدات وقياسها، فإن المقولات المجردة في العلوم الإنسانية يمكن أن تخلق الكثير من الأضرار والعقبات. وما زال الكثير من الماهيات والمُثُل والغايات والقيم التي صكها الإغريق في ألفاظ تسد الطريق أمامنا حتى اليوم في الدراسة العلمية للإنسان والمجتمع. وما برحت الخصومة محتدمة بين أصحاب النزعة الإسمية والواقعية في العلوم الإنسانية، ولكن بعد أن نضت النزعتان رداءهما الميتافيزيقي الذي خلعته عليهما مساجلات العصور الوسطى.

ورغم الشعلة التي أذكاها ابن خلدون في ظلام القرون الوسطى، إلاّ أنه لم يستضيء بها في تأريخه في كتاب «العبر وديوان المبتدأ والخبر» وإننا لندهش حينما نقارن كتابه هذا في التاريخ بمقدمته فيبدو لنا ابن خلدون الراوية العربي البسيط الذي يقص كل شيء دون أن يقف لحظة لاختبار أمر أو تمحيصه. ولا ريب أن بعض هذا العجز عن تطبيق مبادئه إنما يرد إلى قصور الأدوات والمناهج، وضآلة المعطيات المقارنة، وندرة الوثائق في ذلك الحين.

ويُضاف إلى هذا، في المراحل التالية من مسيرة العلوم الإنسانية، غلبة الأمل النبيل في تغيير الأوضاع الجائرة التي كان من شأنها أن تصرف جهد المفكرين عن البحث والدرس للوقائع إلى التحليق بعيداً في تخيل يوتوبيات قد تتحقق في المستقبل أو تثوي في الماضي، أو لا وجود لها إلاّ في الردة إلى

سذاجة الطبيعة وبساطتها. وهكذا اختلطت الوقائع بالأوهام.

ومهما يكن من أمر تقويم هذه الوثبات أو العثرات على طريق العلوم الإنسانية، فإن تلك المحاولات لم تزعم لنفسها أنها تقيم بالفعل علماً مضبوطاً متكاملاً، بل كان حسبها أن تشير إلى الغاية، وأن توجه إلى المبادىء، وأن توصي بالمنهج.

أمّا ما تبع ذلك من محاولات في القرنين التاسع عشر والعشرين، فإنها تعلن تحقق المشروع العلمي للعلوم الإنسانية، إلاّ أن كل واحدة من هذه المحاولات تضمر تصورين مفترضين:

أولهما عن الإنسان والمجتمع، والآخر عن نموذج العلم نفسه. والعلم بمعناه الطبيعي، هو النموذج القائم الذي يثير الرغبة في احتذائه لدى الباحثين في العلوم الإنسانية، سواء من حيث منهجه، أو «روحه» كما يقول «موي» Mouy، أو مستوى نجاحه. غير أن هذه الرغبة في الاحتذاء، لا تعتمد على نظر مباشر إلى العلم الطبيعي نفسه بل تقوم على أساس «فلسفة» للعلم الطبيعي. فكل مَنْ يسعى إلى دعم وجهة نظره فيما ينبغي أن تحتذيه العلوم الإنسانية في العلوم الطبيعية لا يتفق مع ما يخالفه الرأي في فهمه للعلوم الطبيعية. ومعنى هذا أن كلا منهم يرى في العلم غير ما يراه سواه. أي أن ما يزعمون أنه العلم الطبيعي الذي ينبغي أن يحاكوه أو يخالفوه، إنما هو فلسفة علم طبيعي تنطوي على رأي فلسفي خاص في العلم يضمر بدوره تصوراً معيناً للإنسان في نشاطه العلمي، أي بوصفه باحثاً. فهل العلم الذي يقصدونه هو ما عبر عنه «لابلاس» في صيغته الميكانيكية المعروفة، أم ما بلغه عند «نسبية» آينشتين، و «كوانتم» ماكس بلانك، و «لاتعين» هايزنبرج؟

وهل العلم هو الجهد الباحث عن القوانين «المفروضة»، أو «الباطنة المحايثة»، أو «الأوصاف المختزلة»، أو «المواضعات المتعارف عليها»(٤٩)؟

---

(٤٩) Whitehead, A., Adventures of Ideas, PP. 111.

فالوقوف عند واحد من هذه المستويات إنما يعني افتراضاً مسبقاً عمّا يمكن أن يبلغه الإنسان في معرفته بالطبيعة. ويتضمن هذا بدوره تصوراً بعينه للإنسان، بوصفه باحثاً علمياً، هل يكون مرآة عاكسة، أو وعياً نقدياً، أو شعوراً قصدياً، إلى غير ذلك من تصورات.

أمّا فيما يتعلق بتصور الإنسان، فإن الباحثين في العلوم الإنسانية مضطرون إلى التصريح بآرائهم في الإنسان والمجتمع الذي يضمه، بدرجات، لأن البحث حول هذه الآراء بغية تأييدها تصريحاً أو تضميناً، هو الذي يؤلف المحتوى العرفاني لهذه العلوم. ولا بدّ من أن يقول الباحثون كلمتهم في نوعية الظاهرة الإنسانية التي هي موضوع الدراسة.

وهذه الآراء التي تدور حول طبيعة البحث العلمي، وطبيعة الظاهرة الإنسانية معاً، هي التي تصوغ في نهاية الأمر العناصر الرئيسية في تأسيس العلوم الإنسانية عند كل موقف من المواقف الكبرى في هذه العلوم إزاء إمكان قيامها، والنحو الذي تكون عليه.

٢ ـ تحديات في وجه العلوم الإنسانية

لم تكن الطريق ممهدة أمام مَنْ حاولوا تأسيس العلوم الإنسانية، فثمة عقبات كان ينبغي لهم أن يتخطوها، وتحديات لم يكن ثمة مفر من التصدي لها.

ولعلّ مما ييسر علينا الأمر أن نصنف هذه العقبات أو التحديات إلى قسمين: يتصل الأول بموضوع أو مادة الدراسة، بينما يتعلق الثاني بالباحث نفسه. غير أن هذه الصعاب ليست مستقلة عن بعضها سواء ما زعم أنه سمات متميزة باطنة في موضوع الدراسة، أو بسبب ما يفترض استخلاصه عن القول بأن دراسة الإنسان والمجتمع جزء من موضوع الدراسة نفسه. فالمسائل والقضايا التي يثيرها كل منها لا تختلف عن بعضها من وجهة نظر المنهج الذي ينشد التعميم المصاغ في نظريات أو قوانين، من ثنايا كشفه للإطراد، بحيث يتاح له الوصف المحكم للظواهر، ومتأدياً منه إلى تفسيرها، والتنبؤ بمسارها، بغية التحكم فيها في نهاية المطاف.

ويجدر بنا أن نذكر منذ البداية أن الموقف من هذه الصعاب لا يتشعب إلى اتجاهين لا ثالث لهما على نحو ما درجنا على ترديده في فلسفة العلم، وأعني بهما الاتجاه الطبيعي Naturalism، والاتجاه المضاد له Anti - Naturalism فالاتجاه الأول لا يعدو أن يكون موقفاً من بين مواقف كثيرة من قضية أو مشكلة العلوم الإنسانية يرى في العلوم الطبيعية النموذج الأوحد الذي يجب احتذاؤه لكي يحظى البحث في الإنسان والمجتمع بلقب

العلم. أمّا المواقف الأخرى فتحرص على السعي إلى بلوغ «مستوى» العلوم الطبيعية وليس الالتزام بنموذجها واحتذاء مثالها، وحسبها تحقيق المشروع العلمي وفقاً لتصور كل منها. ولقد كان لكل من هذه المواقف تصوره الخاص لهذه الصعاب، وأسلوبه المتميز في مواجهتها والتغلب عليها(*).

(أ) موضوع البحث:

تدور معظم الصعاب الخاصة بموضوع العلوم الإنسانية وهو الإنسان والمجتمع، حول القضية الأساسية القائلة بتفرده، وما يتصل بهذا التفرد من تعقيد، وعفوية، وحرية إرادة، وجدة، وسرعة تغير، وغيرها مما يفضي إلى تعذر استخلاص التعميمات من تقلب سلوكه، والتنبؤ به، وإجراء التجارب عليه، وخضوعه للقياس.

ففي التجربة المنضبطة التي يزاولها الباحثون في العلوم الطبيعية يمكن للمجرب أن يعالج بإرادته، في حدود معينة، بعض السمات والخواص في الموقف التجريبي الذي يواجهه، وهي التي غالباً ما تُسمى متغيرات Variables أو عوامل Factors مفترضاً أنها تؤلف الشروط المناطة Relevant(**) لوقوع الظواهر محل الدراسة، وبحيث يمكنه بالتنويع المتكرر

(*) سيرد بيان ذلك جميعاً في الفصل الخاص بكل موقف.

(**) نستخدم لفظ المناط ترجمة للإصطلاح relevant والإناطة للإصطلاح relevance وهذا الإصطلاح الأخير قد آثر «لالاند» في معجمه أن يثبته كما هو بأصله الانجليزي لتعذر ترجمته إلى الفرنسية. وقد ترجمه الدكتور عثمان في كتابه عن شيلر في عبارة هي: «مطابقة مقتضى الحال». على حين ترجمه غيره بألفاظ متعددة مثل التعلق بالموضوع، أو الدلالة، أو الصلة ذات الشأن، وهي الفاظ أو عبارات لها مقابل آخر بالانجليزية وبذلك يمكن أن تختلط فيما بينها على النحو الذي لا يجعل الاصطلاح الذي بين أيدينا متميزاً عن غيره. ولقد وجدنا أن «الإناطة» أقرب إليه لأن الأصل اللاتيني للكلمة هو relevare بمعنى «يرفع» على حين أن الفعل «نوط» يعني علق فهو أقرب إلى المعنى الأصلي، فضلاً عن فائدته في أفراد لفظ خاص للمصطلح.

لبعضها، مع تثبيت غيرها، أن يدرس آثار تلك التغيرات على الظواهر، ويكشف علاقات الاعتماد القائمة بين الظاهرة والمتغيرات. ولا تنطوي التجربة المنضبطة فقط على تحولات موجهة في المتغيرات التي يمكن أن تحدد وتتميز عن سائر المتغيرات على نحو موثوق به، بل تتضمن أيضاً إعادة إنتاج للآثار التي تفضي إليها تلك التحولات على الظواهر محل البحث.

غير أن ذلك لا يتيسر في العلوم الإنسانية، فإدخال متغير معين إلى موقف اجتماعي قد يؤدّي إلى تعديل لا يقبل عكس مساره في المتغيرات المناطة. فتكرار التغير لمعرفة ما إذا كانت آثار المشاهدة ثابتة سيقع دوماً على متغيرات لم تعد في أوضاعها الأصلية عند كل محاولة من محاولات التكرار. وما دمنا على غير يقين في عزونا للثوابت أو التغيرات المشاهدة في الآثار والنتائج إلى الحالات الأصلية للمتغيرات أو إلى الاختلافات في الملابسات الأخرى للتجربة، فمن المستحيل علينا أن نقرر بالوسائل التجريبية ما إذا كان تعديل أو تحويل معين في ظاهرة اجتماعية يمكن أن ننسبه، بثقة إلى نمط معين من التغير في عامل معين أو «متغير» بعينه. وقد يتغلب الباحثون على هذه الصعوبة في موضوعات الدراسة غير الإنسانية باستخدامهم لعينات جديدة في كل محاولة من التكرار على شريطة أن تكون العينات الجديدة متجانسة من جهة الجوانب المناطة مع العينة الأصلية. بينما يتعذر ذلك في العلوم الإنسانية لأن العينات، على فرض وجود قدر كافٍ منها، قد لا تكون متماثلة في الخواص المطلوبة[٥١].

فالإطّراد في هذا المجال أقل ظهوراً منه في الظواهر الطبيعية وذلك لأن درجة التركيب والتعقيد في الظواهر الإنسانية أكبر منها في الظواهر الطبيعية، مما يصعب معه أن نعزل جانباً واحداً من جوانب الموقف التجريبي عزلاً يمكننا من تتبع ذلك العامل أو المتغير وحده في تكرار وقوعه.

---

(٥١) E. Nagiel, The Structure of Science, p. 451.

فإذا نحن اقتصرنا على مشاهدة الظواهر في حالة تركيبها وتعقيدها دون تحليلها إلى عناصرها وجدنا تلك الظواهر ذوات طابع فريد لا يحتمل لها أن تتكرر بالقدر الذي يتيح لنا أن نشاهد الإطّراد فيها. فالباحث في العلوم الإنسانية ليس في وسعه أن يعيد الظاهرة التي يدرسها كلما أراد أن يخضعها للمشاهدة لأنها تجيء مرة واحدة ثم تمضي(٥٢).

ويترتب على هذا أن يكون التنبؤ في العلوم الإنسانية عسيراً، وليس بسبب تعقد الأبنية الاجتماعية، بل كذلك بسبب ذلك التعقد الخاص الذي ينشأ عن الترابط بين التنبؤات نفسها وبين الحوادث المتنبأ بها. ويسمي «كارل بوبر» تأثير التنبؤ على الحادث المتنبأ به، أو بوجه عام تأثير المعرفة على الموقف المتصل بها، «الأثر الأوديبي» Oedipus effect سواء ساعد هذا التأثر على وقوع الحادث أو حال دون وقوعه(٥٣). بينما يفرق «آرنست ناجل» بين نوعين من التنبؤ، الأول التنبؤ «القاتل لنفسه» Suicidal والثاني التنبؤ «المحقق لنفسه» Self - Fulfilling فالأول يُصاغ على أساس سليم في الوقت الذي يتوصل إليه الباحث، غير أن سلامته هذه هي نفسها التي تؤثر في مجرى الحوادث بعد اكتشافه. فمثلاً، على أساس تحليل لحالة الاقتصاد الأمريكي تنبأ الاقتصاديون بحالة ركود في الأعمال التجارية خلال عام ١٩٤٧. وبناءً على هذا التحذير العلمي خفض رجال الأعمال أسعار عدد من المنتجات الاستراتيجية، فزاد الطلب عليها، ومن ثم لم تحدث حالة الركود المتنبأ بها(٥٤).

أمّا النوع الثاني فيتألف من تنبؤات لا تصدق على الوقائع الفعلية في

---

(٥٢) زكي نجيب محمود، المنطق الوضعي، جزء ثان، طبعة رابعة ص ٣٠٨.

(٥٣) K. Poppor, The Poverty of Historicism, P. 13.

غير أننا نرى أن كارل بوبر لم يوفق في هذه التسمية لأن أسطورة أوديب تؤدي إلى نقيض هذه الدعوى، فلم يفلح التنبؤ بمصير أوديب في تغييره على الإطلاق، ووقع لأوديب كل ما انطوت عليه نبوءة العرّاف من أحداث.

(٥٤) E. Nagel. Op. Cit., P. 469.

الوقت الذي تُصاغ فيه هذه التنبؤات، غير أنها تغدو صادقة بسبب الأفعال التي تتخذ كنتيجة مترتبة على الاعتقاد بصحة هذه التنبؤات. فمثلاً، على الرغم من أن «بنك الولايات المتحدة» (وهو بنك خاص رغم اسمه) لم يكن في ضائقة مالية جديدة عام ١٩٢٨، إلاّ أن الكثير من أصحاب الودائع قد حسبوا أنه يعاني ضائقة لا مخرج منها وقد يفلس سريعاً. وقد أدّى هذا الاعتقاد إلى سحبهم لودائعهم مما أفضى في الواقع إلى إفلاس البنك[٥٥].

فالصعاب التي تواجه العلوم الإنسانية لا تنشأ فحسب عن التعقد الهائل للظواهر الاجتماعية بل وأيضاً ـ في المحل الأول ـ لأن الأفعال الإنسانية واعية وتصدر عن روية وتدبر وبالتالي فهي عرضة للتعديل والتبديل على أساس من الفهم والتبصر. فالأفكار والآراء قوة محركة قادرة على تغيير الثقافات. وتكتنف التنبؤات حدود لا منجاة منها حيث تدفع معرفة الإنسان للمجرى المتنبأ به للحوادث إلى تبديله وبالتالي إلى تكذيبه للتنبؤ بنفسه. والواقعة، أو الحادثة، أو العملية، أو الموقف، لا يحدث أي منها إلاّ في نطاق سياق أوسع تقوم فيه علاقة متبادلة بين السياق وبين أية حادثة ينطوي عليها السياق بحيث لا يمكن فهم الحادث أو السياق أو تفسير كل منهما في ذاتها، مما يسلم إلى صعوبة التغلب على التعارض بين ما هو فردي، أو فذ، وبين ما هو عام، أو متكرر[٥٦].

وهنا نواجه صعوبة تنفرد بها طبيعة موضوعات الدراسة في العلوم الإنسانية، وهي أن القيم أو التقويم جزء جوهري من الوقائع التي يدرسها الباحث، ولكن ليس بالمعنى الذي يجعلها الالتزامات الخاصة بالباحث، بل بوصفها التزامات باطنة في الظاهرة الإنسانية نفسها. ولقد تجاوز العلم الطبيعي منذ زمان طويل التفسير الغائي للكون الذي كنا نجده لدى

---

(٥٥) Ibid, PP. 468 - 9.

(٥٦) Werkmeister «Theory construction and the problem of objectivity in Gross L., (ed.) Symposium on Sociological Theory, PP. 490 - 2.

أرسطو في إلحاحه على «العلّة الغائية»، وظل سائداً حتى عند كوبرنيكس الذي آثر أن تكون النجوم متحركة لأنها أكثر نبلاً وقدسية من الأرض، «فالأرض تحكم من الشمس، والشمس تحكم أسرة النجوم»(٥٧)، غير أننا لا نستطيع أن نتجاوز هذا في العلوم الإنسانية لأن الإنسان والمجتمع يتبعان غايات، ويتحركان وفقاً لقيم. بل إن أكثر العلوم تقدماً مثل الاقتصاد وعلم النفس وعلم الاجتماع تقوم على افتراضات قيمية وغائية مثل القول «بالمنفعة» و «التكامل» و «المصلحة» و «الإتزان» و «التكيف» و «السواء» و «الانحراف» وغيرها. فالإنسان في كل جوانب حياته موجه بالغايات التي بموجبها يفاضل بين الوسائل ويقومها من أجل بلوغها. والجماعة الإنسانية تؤدّي وظيفتها ككل متى كان لدى أعضائها ـ على الأقل ـ التزام قيمي أساسي ومشترك، وعندما يكونون عازمين جماعياً وفردياً على تحقيق هذه القيم وصونها. وتنبثق النظم الاجتماعية بوصفها تجسيداً للجهود المتعاونة المبذولة لتحقيق القيم والالتزام بها. وأي تغير في الالتزامات القيمية لا بدّ أن يؤدّي إلى تحوير النظم التي تضمها. وعلى هذا النحو يتغير النموذج البنائي للجماعات الإنسانية. ولا ريب أن الباحث الاجتماعي لا بدّ أن يُعنى عناية خاصة بالنظم من حيث نشأتها، ووظيفتها، وتطورها، وكذلك بعلاقاتها المتبادلة وصلتها بالفرد، وهكذا لا مفرّ من التصدي بالدراسة لهذه الغايات والقيم(٥٨). ومن هنا كانت صعوبة التخلص من التفسيرات الغائية في العلوم الإنسانية. ويضاف إلى ذلك اصطباغ تحليلات هذه العلوم بالطابع الكيفي الذي يتعذر إخضاعه للتكميم والقياس. وتعد التفسيرات الغائية والتحليلات الكيفية عقبات رئيسية في طريق صوغ القوانين العامة في العلوم الإنسانية. فعلى الرغم من أن لمعظم المجتمعات الإنسانية في

---

(٥٧) Bronowski and Mazlish, Op. Cit., P. 141.

(٥٨) Werkmeister, «Social Sciences and the Problem of Value in Scientism and Values edited by schoeck PP. 16 - 17.

الماضي والحاضر عدداً من النظم والمؤسسات المتماثلة، إلاّ أن هذه قد نشأت وتطورت بوجه عام، عن استجابة لبيئات مختلفة، وتقاليد ثقافية متباينة، بحيث أن التركيب الداخلي لهذه النظم والعلاقات المتبادلة بينها تختلف من مجتمع إلى آخر. ويترتب على ذلك أن النتائج التي تبلغها دراسة لمعطيات عينة مستخلصة من مجتمع واحد لا يحتمل أن تصدق على عينة نستخرجها من مجتمع آخر.

فعلى خلاف قوانين الفيزياء والكيمياء، ليس لتعميمات العلوم الإنسانية سوى مدى شديد الضيق تحدده الظواهر الاجتماعية التي تحدث أثناء حقبة تاريخية قصيرة وفي نطاق أوضاع نظمية خاصة. فقانون «سنل» Snell عن انكسار الضوء يحدد العلاقات بين ظواهر ثابتة في كل أرجاء الكون، بينما تتنوع الطريقة التي يتم بها معدل الولادة الإنسانية بتنوع المكانة الاجتماعية في مجتمع محلي في وقت معلوم، وهي بذلك تختلف بوجه عام عن الطريقة التي ترتبط بها تلك الأمور في مجتمع محلي آخر، أو حتى في نفس المجتمع في وقت آخر[٥٩].

وعلى الرغم من انطواء الأفعال الإنسانية على عمليات فيزيائية فسيولوجية لا تتباين قوانين عملها في كل المجتمعات، إلاّ أن الطريقة التي تشبع بها الجماعة الإنسانية حاجاتها البيولوجية الأساسية لا تتعين فحسب بالوراثة البيولوجية أو الطابع الفيزيائي للبيئة الجغرافية لأن تأثير هذه العوامل على الفعل الإنساني تتوسطه تقاليد ثقافية خاصة تساهم الغايات والقيم الإنسانية في صوغها.

(ب) الباحث:

تنشأ الصعاب المتصلة بالباحث عن تأثره بالعوامل التي تحرف حكمه على الواقع، وتعوق قدرته على استخلاص النتائج من البينات والشواهد المتاحة لديه. فمن أيسر ضروب النقد الموجهة إلى قضايا ونظريات العلوم

---

(٥٩) Nagel, Op. Cit., PP. 459 - 460.

الإنسانية القول بأن الباحث، على الرغم من اعتقاده المخلص فيما يقدمه، إنما هو قد لا يملك حكماً سليماً على الأمور، وعرضة للقفز إلى النتائج التي لا تسوغها بينات كافية. أو القول ـ دون أن تشك في قدرته على استخلاص النتيجة الصحيحة من الشواهد المتاحة له ـ أنه لم يتيسر له بعض البينات المهمة. أو القول ـ دون أن نضع قدرته أو بيناته وشواهده محل التساؤل ـ إن حكمه يمكن أن يقلل من شأنه وقيمته تحيزه وتعاطفه الخاص أو تنشئته الاجتماعية وموقفه السياسي، إلى غير ذلك من الحجج التي جرى التقليد على تسميتها بالحجج الشخصية أو الإنسانية Argumentum and Hominem[٦٠]، وهي الحجج الموجهة لشخص الباحث وتتعلق بذاته وقدراته وعواطفه وقيمه، وهي في ذلك تقرب إلى حد كبير من أوثان بيكون، وهي ضروب التحيز التي وصفها بيكون بأنها «تحاصر عقول البشر بحيث لا تكاد الحقيقة تجد لها مخرجها»[٦١].

ويمكن أن نوجز هذه الصعاب في دوائر أو مستويات ثلاثة رئيسية هي: الذاتية، والقيمة، والأيديولوجية. ففي الذاتية يتقوّم موقف الباحث من موضوع دراسته بوصفه فرداً وشخصاً معيناً، بينما يتحدد موقفه في القيمة (أو التقويم) بوصفه ملتزماً بمعايير جماعته ومجتمعه، على حين يتعين موقفه في الأيديولوجية بوصفه متوحِّداً بجماعته متقمصاً لمجتمعه.

وهذه الدوائر الثلاث ليست في الواقع دوائر متخارجة بل هي متداخلة تنفتح الواحدة منها على غيرها وتنساب إليها:

١ ـ الذاتية(*):

تقترن الصعوبة المنهجية المتعلقة بذاتية الباحث وصلته بموضوع بحثه

---

(٦٠) Q. Gibson, The Logic of Social Enquiry, P. 73.

(٦١) E. Chinoy, Society, p. 5.

(*) سنعود إلى تفصيل معنى الذاتية وصلتها بالمشروع العلمي في العلوم الإنسانية في الفصل الثالث.

بالمشكلة الأبستمولوجية التقليدية بصدد استقلال موضوع الدراسة وخارجيته بالنسبة للذات العارفة. غير أن هذه المشكلة لا تستوقف الباحث في العلوم الطبيعية قبل المضي إلى بحثه، فالاعتقاد بواقعية الموضوعات العلمية أو إنكارها، كما يقول «جيفريز» عالم الفيزياء، لا يؤثر قليلاً أو كثيراً في العلم، فكل من المثاليين والواقعيين من العلماء ينطلق في الطريق نفسها عندما يتصدون لمادتهم العلمية لأنهم متفقون مع غيرهم في الاستنتاج من معطيات الحس[٦٢]. وكلا الموقفين كما يقول «دانتسج» Dantzig يمكن إثباته من وجهة نظر المنطق، وأمّا من وجهة نظر الخبرة الحسية، فلا يمكن البرهنة على واحد منهما، وعلى ذلك سيظل الاختيار فيهما مسألة موافقة وملاءمة[٦٣]. ويذهب إلى مثل ذلك الفيلسوف «إيربان» Urban في قوله بأن «المثالية والواقعية الأبستمولوجية على السواء لا يمكن أن تثبتها «وقائع» الفيزياء أو تدحضها»[٦٤]. وقد يتطرّف البعض من العلماء مثل «سوليفان» حتى يذهب إلى القول بأن نظرتنا إلى الكون الفعلي الذي نحيا فيه على أنه واقعة إنما هي مشكلة تخص علم النفس، والتفرقة بين ما هو فعلي، وما هو غير فعلي هي تفرقة من قبل العقل الإنساني[٦٥].

إلّا أن الأمر يختلف أشد الاختلاف عنه في دراسة الإنسان والمجتمع. فنحن لا نزعم أن في وسع العلوم الطبيعية أن تتسلل إلى كينونة الأشياء والعمليات الفيزيائية على نحو ما تستطيع ـ أو يُرَاد لها أن تستطيع ـ العلوم الإنسانية، في بحثها في البشر والمجتمعات حيث لا يمكننا فحسب أن نقدر الحركات والتغيرات الخارجية، بل وكذلك الدوافع التي تولدها، ومعناها بالنسبة لَمنْ تدرسهم وتعرفهم من الناس. ففي البحوث الإنسانية ينبغي أن نميز بين الداخل والخارج فيما يأتيه الإنسان من أفعال. وحينئذٍ تنشأ

(٦٢) Jefreys, «Scientific method and philosophy Science News, P. 61.

(٦٣) دانتسج، لغة العلم، ص ٢٢.

(٦٤) Urban, Beyond Realism and Idealism p. 167.

(٦٥) Sullivan G. Gallio P. 38.

الصعوبة عندما تدرس العقل نفسه، فالبواعث والميول والأهداف والمقاصد ليست من الأمور التي يمكن أن تفضَّ المعاينة الحسية مغاليقها. والسلوك الخارجي الظاهر وهو سلوك هادف، محصلة - بشكل أو بآخر - لهذه التفاعلات الذاتية الباطنة. ولا يمكننا أن نلمَّ بها إلّا بتوسطٍ من خبرتنا الذاتية. وقد يعني هذا أن نفترض سلفاً الألفة بالبواعث والنوايا وسائر مصادر السلوك الإنساني الهادف، وكذلك الألفة بالغايات والقيم التي يكون بلوغها هو الهدف المعلن أو المضمر لمثل هذا السلوك. بيد أن هذه الألفة، أو التوحّد قد يكون عائقاً حقيقياً في وجه البحث العلمي فيختلط ما يعرفه الباحث عن نفسه بما يحاول درسه. كما أن افتقاد الألفة أو العجز عن التوحّد قد يحيل موضوع الدراسة الإنساني لغزاً مستعصياً على الفهم. وفي الحالين لا يؤتي فصل الذات أو عزلها عن الموضوع نتائجه المنهجية الدقيقة التي يمكن أن نقارنها بنتائج العلوم الطبيعية. وعلى أية حال فإن الصلة بين الباحث (كذات) وبين موضوع بحثه في العلوم الإنسانية صلة لها وضعها الخاص وتأثيرها الذي لا يمكن إغفاله في هذه العلوم.

٢ - القيمة(*):

لم يعد من اليسير الزعم بأن بالملاحظة وحدها دون تصورات مسبقة، يمكن أن تنتظم الوقائع العلمية من تلقاء ذاتها في نسق يفترض أنه قائم موجود سلفاً وليس علينا سوى اكتشافه. فبدون أن تطرح أسئلة لن نتلقى إجابات، بل إن الإجابات نفسها قد سبق - على نحو ما - تصورها في صوغنا وطرحنا للأسئلة. فالأسئلة لا بدّ أن تعبر عن اهتمامات الباحث التي لا يمكن أن يكون الباعث عليها علمياً خالصاً، فهي اختيارات ونتاجات لتقويمات الباحث. «وبدون تقويمات لن يكون للباحث اهتمامات، ولا معنى، ولا إحساس بالإناطة أو بالدلالة المتعلقة بالمعطيات

(*) سيرد تفصيل المواقف المختلفة عن دور القيمة ومكانتها في البحث العلمي في الفصلين الثاني والثالث فضلاً عن الفصل الأخير الذي يكشف عن وجهة نظر المؤلف من هذه المشكلة.

وبالتالي لا يكون لدينا موضوع»[٦٦]. فالوقائع لا تنتظم بنفسها في مفهومات نظرية بمجرد التطلع إليها. وبدون أن تُضَمَّ إلى إطار من المفهومات والنظريات فلن يكون ثمة وقائع علمية، بل مجرد عماء. ولا معدى عن وجود هذا العنصر «القَبْلي» ـ إنْ أُبيح ذلك التعبير هنا ـ في كل عمل علمي. فالاهتمامات التي توجه الأسئلة هي تقويمات ماثلة في كل مراحل العمل العلمي: عندما نقوم بملاحظة الوقائع، ونعمد إلى التحليل النظري، وليس فقط في المراحل التي عندها نستخلص استنتاجات سياسية أو عملية من الوقائع والتقويمات[٦٧].

وهذه القيم التي يلتزم بها الباحثون في الظواهر الإنسانية لا تصبغ فحسب محتويات كشوفهم ونتائجهم، بل إنها لتتحكم كذلك في تقديرها للشواهد والبينات التي يؤسسون عليها تلك النتائج. وطالما اختلف الباحثون في التزاماتهم القيمية، فإن ما يُسمى «بالحياد القيمي» أمر يوشك أن يكون مستحيلاً في العلوم الإنسانية. ولهذا ذهب بعض المفكرين إلى القول بأن من العبث أن نتوقع من العلوم الإنسانية أن تقدم إجماعاً أو إتفاقاً حول الوقائع وتفسيراتها. وتدور مبررات تأثير أحكام القيمة في البحث العلمي للظواهر الإنسانية حول العمليات والجوانب التي تتصل بانتقاء المشكلات، وتعيين محتويات النتائج المستخلصة، وتمييز الوقائع وتحديدها، وتقدير أو وزن الشواهد والأدلّة[٦٨].

فالثقافة مثلاً، كما يقول ماكس فيبر، لا تغدو واقعاً تجريبياً إلاّ بقدر، أو بسبب ما نعزوها إلى أفكار قيمية، فالحوادث أو الوقائع الثقافية تفترض سلفاً «توجيهاً قيمياً». وتتضمن الثقافة تلك الجوانب من الواقع التي أصبحت هامة وذات دلالة بالنسبة للباحث لأنها مناطة بالقيم Value relevant، ومن هنا تكون جديرة بالدراسة عند الباحث. فلا يمكنه أن

---

(٦٦) G. Myrdal, **Value in Social theory**, P. 51.

(٦٧) G. Myrdal, **Objectivity in Social Research**, P. 9.

(٦٨) Nagel, Op. Vit., P 485.

يكتشف ما يكون محتوياً على معنى بوساطة بحث يخلو من الافتراضات المسبقة للمعطيات التجريبية، بل بالأحرى يكون إدراك احتواء الموضوع على المعنى بالنسبة للباحث هو الافتراض المسبق لصيرورته موضوعاً للبحث[٦٩].

وما دام الباحث خاضعاً لتأثير اعتبارات الصواب والخطأ، فإن أفكاره وتصوراته الخاصة عمّا يشكل نظاماً اجتماعياً مرضياً، أو مقاييسه الخاصة عن العدالة الشخصية والاجتماعية، تتسلل جميعاً إلى تحليلاته الاجتماعية. فمن العسير على الباحث في كل الأحوال أن يفصل بين ما هو وقائعي، وما هو تقويمي في تقديره للوقائع. ومن غير الميسور في العلوم الإنسانية أن نميز في العديد من المصطلحات المستخدمة في هذه العلوم بين ما هو منتسب إلى تقرير الواقع وبين ما هو نابع عن أحكام القيمة.

٣ ـ الأيديولوجية[*].

لئن احتلّت القيمة موقعاً وسطاً بين ذاتية الباحث بوصفه فرداً وشخصية مستقلة، وبين توحّده بمواقف واتجاهات الجماعات التي ينتمي إليها باعتباره عضواً، فإن الأيديولوجية تقع على الطرف الأقصى من متصل الفرد ـ الجماعة Continuum، حيث تنطوي على منظومة كاملة مستوعبة من الآراء والمعايير والمواقف التي تعكس أو تعبر عن مصلحة الجماعة في مجملها بغضّ النظر عن تفاوت أدوار أعضائها، وتباين مكاناتهم، وفي وضعهم في السياق التاريخي والاجتماعي للمجتمع العام الذي تندرج فيه.

وقد يختلف المفكرون في معنى الأيديولوجية، إلاّ أنهم يتفقون في نهاية الأمر على أنها تعبير ـ على نحو ما ـ عن ارتباط الفكر بالأصول الاجتماعية. وقد يكون هذا الارتباط في نظر البعض انعكاساً مباشراً، وقد يصبح لدى آخرين حجباً وتحريفاً متعمداً أو دون قصد لهذه الصلة. وغاية هذا

---

(٦٩) M. Weber, The Methodology of the Social Sciences, P. 76.

(*) سنعرض بمزيد من التفصيل لدور الأيديولوجية ودلالاتها في الفصل الخامس.

الانعكاس أو ذلك الحجب هي إمّا أن تكون سعياً إلى ترسيخ الحالة الراهنة للجماعة أو طلباً لتغييرها وقلبها. ومن ثمّ فإن التفاعل بين الباحث والحياة الاجتماعية لا بدّ أن يخلق، في معظم الأحوال، مواقف لا تدعونا فقط إلى تقدير صدق الأقوال والأحكام، بل وإلى النظر في تأثرها الفعلي بما صدرت في نطاقه من مواقف اجتماعية. وفي تأثيرها النشط على تطورات هذه المواقف في المستقبل. فقد يسعى الباحث إلى الكشف عن الحقيقة، ولكنه في الوقت عينه لا بدّ دوماً من مزاولته لنفوذ معين من شأنه أن يؤثر في موضوعية أحكامه. وإذا كان لتأثير الميول والمصالح الاجتماعية للباحث مثل هذا النفوذ في محتوى النظريات العلمية، فمما يدعو إلى الريبة إمكان التحكم في التحيز وتجنبه.

وهكذا ينبغي أن نتوقع العثور في العلوم الاجتماعية على العديد من الميول والاتجاهات بنفس القدر الذي نجد عليه الكثير من المصالح والمواقف في الحياة الاجتماعية. وعلى هذا النحو يمكن أن تؤدّي هذه العلوم وظيفة «القابلة» في معاونتها في تعويق أو إجهاض التحولات الاجتماعية الوشيكة الحدوث(٧٠).

وعلى هذا، فإن الأفكار تكاد تمسي أن تكون وظيفة أو «دالّة» Function لمَنْ يعتنقها، ولوضعه في وسطه الاجتماعي، كما يقول كارل مانهايم(٧١).

فما دامت النظم الاجتماعية ومترابطاتها الثقافية دائبة التغير، فإن الجهاز الفكري المتطلب لفهمها لا بدّ أن يعتوره التغير هو أيضاً. ومن ثم يندر ألّا يعبر أي تحليل للظواهر الإنسانية عن موقف اجتماعي خاص، أو يعكس المصالح والقيم السائدة لقطاع معين من المسرح الاجتماعي في مرحلة معينة من تاريخه.

---

(٧٠) K. Popper, Op. Cit., P. 16.

(٧١) K.Mannheim, **Ideology and Utopia**, P. 50

ولا ريب ـ والأمر كذلك ـ أن يكون للأيديولوجية تأثيرها البارز في العلوم الإنسانية الذي لا يسهل عزله ودرسه على حدة لأنه تأثير يتسلل خفية وبلا وعي في الكثير من الأحيان، متسربلاً في مصطلحات علمية أخّاذة، رغم أن كلا من الأيديولوجية والعلم يخضعان لقوانين مختلفة من حيث الطابع والنوع. وهذا هو ما يفسّر لنا تناقض الأيديولوجيات ونزاعها الدائم. فالعلم يخضع، أو ينبغي له أن يخضع، لمطلب التفكير المستقل، متحرراً من القيود في اختبار موضوعاته وفي مناهجه وأساليبه، ويلتزم بالمناقشة والنقد اللذين لا يتقرران إلاّ من وجهات نظر علمية، ويتوصل إلى إقامة النظريات التي تظل بدورها خاضعة لمزيد من الفحص والتمحيص. كما أن القضايا العلمية لا تستند إلاّ إلى البينات والشواهد والبراهين وليس فيها من الحقائق ما يتحول إلى ضرب من الإيمان. أمّا الأيديولوجية ـ كما يقول «كولاكوفسكي» ـ فإنها على النقيض من ذلك لا تمارس نفوذها «حتى عندما تعمل على صعيد الأساليب الفكرية المحضة، عن طريق الأسباب العقلية، بل بواسطة الشعارات، ومن خلال مخاطبة العواطف، ومناشدة السلطات والتقاليد، وعلى الرغبات والأحكام المسبقة، والخرافات، ومشاعر الحقد والخصومة»[٧٢].

وقد عُني فريق من الباحثين بدراسة الصلة بين العلم والأيديولوجية تحت ما يُسمى بسوسيولوجية المعرفة Sociolgy of Knowledge، أو النزعة السوسيولوجية Sociologism وخاصة عند ماكس شلر وكارل مانهايم كنظرية للتعيين الاجتماعي للمعرفة العلمية. وهي نظرية تعتمد كثيراً على دعوى «هيجل» في الطبيعة الجدلية للتاريخ الإنساني، وتتكامل مع الكثير من الفلسفات الماركسية وغير الماركسية التي تلحُّ على إبراز أهمية الطابع النسبي التاريخي للفكر الاجتماعي[٧٣].

---

(٧٢) مقتبسة في: ياكوب باريون، ما هي الأيديولوجية، ترجمة د. أسعد رزوق، ص ٧٥.

(٧٣) Nagel. Op. Cit., P. 498.

٣ ـ الموضوعية «مشكلة» العلوم الإنسانية

تباينت استجابات الباحثين لتلك التحديات التي تواجه البحث في مجال العلوم الإنسانية. فمنهم مَنْ تصدّى لها، واعياً بتبعاتها، وملتزماً بحلها. ومنهم مَنْ سعى إلى الالتفاف حولها، مهادناً أو مناوشاً، يلتقط من مسائلها ما تيسّر له حله. ومنهم مَنْ قنع في موقفه من هذه التحديات بالاستسلام لها، مبدياً ريبته في قدرة العلرم الإنسانية على قهرها.

وقد رأينا أن هذه التحديات تتجمع حول قطبين هما موضوع الدراسة من جهة، والباحث من جهة أخرى، لتمسي صعاباً على منهج البحث أن يعالجها، وعقبات عليه أن يتجاوزها.

وهي على هذا النحو تتعلق مباشرة بقضية الموضوعية، وما ينبغي أن تكون عليه في العلوم الإنسانية. وقد يتخذ هذا التعلق المباشر صورة صريحة لدى الباحثين، أو يُضمَر فيدمج في قضية تأسيس العلوم الإنسانية دون تصريح بكلمة الموضوعية. وإذا ما صُرِّح بها فإنها قد تنزوي في ركن ضئيل، ليتحول الحديث عنها إلى مجموعة من النصائح أو الوصايا التي ألف الباحثون أن يصدِّروا بها كتبهم ودراساتهم متوجهين بها إلى غيرهم من الطلاب والدارسين. وهكذا درج معظم الباحثين على تناول الموضوعية تناولاً «سلبياً»، بل إنها لا تتحدد إلاّ على هذا الوجه السلبي، فهي في نهاية الأمر «غياب» لكل عوامل التحيز، و«كف» لتأثيرها. فهي كما يقول «جيبسون» ما ينتج عن التأثير المناوىء للاستخدام السليم للشواهد

والبينات المتاحة للباحث، وهو تأثير دوافع الشخص وعرفه وقيمه وموقفه الاجتماعي، فأنْ تكون موضوعياً معناه «ألاّ» تتأثر بدوافعك وعرفك وقيمك وموقفك الاجتماعي[٧٤].

غير أن الاقتصار على التحديد «السلبي» للموضوعية أمر لا يدعمه المنطق، فالموضوعية العلمية موقف وحكم، ولا يمكن أن تكون امتناعاً عن اتخاذ موقف، أو توقفاً عن إصدار حكم، بل تدل لفظة «الموضوعية» على محتواها دلالة مباشرة، فالحكم الموضوعي حكم قد التزم بالموضوع المحكوم عليه. وهو يعني تقديراً لمدى قربه من أصله ومادته (أي الموضوع). وهذا التقدير يمتد على محور يجمع في علاقة وثيقة بين الذات (الباحث الصادر عنه الحكم) وبين محتوى حكمه (أي موضوع الدراسة). وحتى إذا ما أنعمنا التأمل في التحديد السلبي للموضوعية وحللنا عناصره لألفيناه منطوياً على مقومات «إيجابية» وإنْ كانت مضمرة أو مفترضة دون تصريح، فهو يتعلق بتحديدات الباحث وتعريفاته وتصوراته لأهم عناصر المشروع العلمي. فالقول بأن الموضوعية ـ مثلاً ـ هي عزل ما يؤثر على الباحث في التزامه بالواقع، إنما هو قول قد تقدمته افتراضات ومزاعم عمّا يعنيه صاحبه بالوقائع العلمية، وتفسيراته لها، وإجراءاته المنهجية التي تتناولها، وهي مزاعم تتصل بالمشروع العلمي بأسره(*)، الذي يُفترَض قيامه على الوقائع

---

(٧٤) Q. Gibson, Op. Cit., P. 77.

(*) قارن في هذا المعنى:

١ ـ محمود قاسم، المنطق الحديث ومناهج البحث، الطبعة السادسة ص ٤٨٥ «فهؤلاء الذين ينكرون موضوعيته (أي التاريخ) كعلم هم هؤلاء الذين يميلون إلى جعل التاريخ أحد فروع الأدب، ولا ريب في أنهم متأثرون في ذلك بالتقسيم القديم بين «الإنسانيات» وبين العلوم الطبيعية... فهؤلاء الذين يعترضون على موضوعية التاريخ يدعون في الواقع إلى التمسك بالتفرقة بين نوعين من الثقافة».

٢ ـ توفيق الطويل، أسس الفلسفة، طبعة خامسة، ص ٢٠٧ «التزام الموضوعية يُرَاد بها إقصاء الخبرة الذاتية لمعرفة الأشياء كما هي في الواقع... فالعلم يقوم على وصف الأشياء وتقرير حالتها كما هي في الواقع... فإذا عرض لدراسة موضوع=

العلمية كلبناتٍ أساسية في هيكله، رغم اختلاف وجهات النظر منها وتحديد دورها.

فالواقعة العلمية ليست هي الوحدة البسيطة التي ينتهي إليها التحليل، أي أنها ليست البداية الحقيقية لرجل العلم لأنها هي نفسها بناء وتركيب، وصياغة سبقتها خطوات تأليفية أخرى. فهناك المفردات والحوادث والمعطيات التي تعد المكونات التي تنسج منها الواقعة العلمية بمقتضى توجيه منهجي يحمل عليه اختيار الباحث الذي يدمجها بدوره في تأليف وتركيب هو الواقعة العلمية التي تتعدّى دلالتها ومعناها الوجود الغفل لوحداتها وعناصرها. ويمكن أن نميز في الواقعة العلمية طابعاً مزدوجاً. فلأنها مأخوذة من المعطيات الغفل فهي تمثل طابعها المتفرد، المميز، التام من حيث وجودها الذاتي المباشر. ولكنها ما تلبث متى وقع اختيار الباحث عليها أن تعبر عن طابعها النموذجي الذي يمثل اتجاهاً Trend أو نوعاً عاماً هو الذي يتيح التعميم بحيث تتجاوز الواقعة بتعبيرها عن نفسها فحسب إلى ما يماثلها إذا ما توافرت له شروط تحققها. وتبرز الواقعة العلمية الطابع الثاني

= واحد مجموعة من العلماء، انتهوا في آخر المطاف إلى نتائج واحدة، وإن اختلف بعضهم مع بعض حسموا الخلاف بالالتجاء إلى الواقع، ومحك الصواب عندهم هو التجربة التي يمكن اجراؤها للتثبت من صحة النتائج بطريقة موضوعية خالصة».

٣ - يحيى هويدي، مقدمة في الفلسفة العامة، طبعة رابعة ص ٣٦، «فإذا كان العلم والفلسفة يتفقان في أنهما تعبير عن الواقع الكوني، وظواهره الموضوعية، فإن الموضوعية التي يقصدها العلم هي موضوعية الوقائع العلمية التي تظهر من خلال الأجهزة والمقاييس والموازين، وهي كذلك الموضوعية التي تظهر في المعمل الكيمياتي بعد التحليل والتركيب».

٤ - فتحي الشينطي، أسس المنطق والمنهج العلمي، ص ١٧٢ «يمكننا أن نقول إن الالتزام بالمنهج العلمي في أية دراسة، أي اتباع الموضوعية بالاستناد إلى الملاحظة الدقيقة والاعتماد على الاستقراء وإجراء التجربة المنضبطة يجعل الدراسة بحق علمياً».

(أي النموذجي) على حساب الطابع الأول (الذاتي الخاص) لأن رجل العلم إذا ما كان يبدأ بالجزئي فلكي يستخلص منه ما هو كلي. ولا يتم ذلك إلّا بإعادة بناء للمعطيات بحيث تكون تركيباً جديداً له فرديته المباشرة الخاصة في نفس الوقت الذي يكون فيه نموذجاً متكرراً متصلاً بغيره. فهذه المعطيات (أو الوقائع الغفل) رغم وجودها الخاص إلّا أنها تختلط بغيرها، منسحقة في خضم من التفصيلات وليس لها من دلالة خارج هذا الخضم. وبعبارة أخرى، يحاول رجل العلم أن يتجاوز التجانس أو اللاتجانس بين خواص المعطى أو الواقعة الغفل (غير العلمية) في وجودها المباشر الشخصي المتفرد، وبين الخواص التي ينتمي إليها هذا المعطى أو بعض جوانبه في علاقاته وتمثيله لغيره.

واكتشاف - أو إعادة بناء - هذا الوجود النموذجي في المعطيات لكي يحدد رجل العلم قسمات وقائعه، يعتمد على خطوات منهجية أخرى، كما يقوم على جهاز أو نسق تصوري، ومصطلح تفسيري(*).

وهكذا نرى أن مجرد الدعوى بالالتزام بالوقائع - كتحقيق للموضوعية - يدفعنا على الفور إلى صميم المشروع العلمي أو أية محاولة لتأسيس العلم. ومن ثم فليس حسبنا في الحديث عن الموضوعية العلمية المنشودة للعلوم الإنسانية أن نضع قائمة بالوصايا التي تؤمِّن طريقنا من الزلل في بلوغ هذه الوقائع التي يخطىء البعض إذا ظنها قابعة هنالك في انتظار مَنْ يضع يده عليها، وتصبح الموضوعية بذلك جهداً إيجابياً موصولاً

(*) قارن: زكريا إبراهيم، «قيمة العلم بين النظرية والتطبيق»، الفكر المعاصر، عدد (١٢):

«هذا التركيب أو الإنشاء العلمي من صنع رجل العلم. فالقضية القائلة بأن الفوسفور ينصهر في درجة ٤٢ مئوية تقوم على شروط وعناصر مفترضة سابقة، فهي تفترض تعريف الفوسفور وتحديد تصور الانصهار، وتعين نظاماً خاصاً للقياس... الخ».

يبذله الباحث. فهي تعني في نهاية الأمر موقفاً كاملاً وتصوراً محدداً من العلوم الإنسانية، ماذا تدرس، وبأي منهج، ولأي هدف؟ وبقدر ما تتعدد وجهات النظر إلى العلوم الإنسانية، تتباين وجهات النظر إلى الموضوعية. وهي بذلك لا تعني شيئاً واحداً عند معظم الباحثين.

ولعلّ مما ييسر تناولنا لقضية الموضوعية في العلوم الإنسانية أن نميز في دراستها بين دلالات متفاوتة، ومستويات متباينة.

فأمّا دلالاتها، فتبرز في مقدمتها دلالتها الأكسيولوجية (القيمية) الذائعة الشهرة، وهي التي تعد الموضوعية بمقتضاها تجرداً لكل حكم من أحكام القيمة. غير أن هذه الدلالة لا تستنفد كل دلالات الموضوعية. فهناك دلالتها الأبستمولوجية (المعرفية) التي تُعنى بالصلة بين الذات العارفة والموضوع المعروف، وهي لا تعني مجرد القول «بمعرفة الأشياء على ما هي عليه»، ذلك التعريف الدوجماطي الذي يثير من المشكلات أكثر مما يفضي إلى حله. فما هو يا ترى «الشيء على ما هو عليه». هل لدينا ما نفرِّق به بين ما هو واقع وبين ما هو وعي عن الواقع؟ ومهما يكن من أمر، ففي ساحة الدلالة الأبستمولوجية يتشعب النزاع بين ضروب الواقعية والمثالية، وبين النزعات التجربية والحَدْسية، وبين صور الارتيابية والدوجماطية.

وهنالك الدلالة السيكلوجية متى كانت الموضوعية تمحيصاً لأثر العوامل النفسانية في تشكيل المعرفة. وفي رحابها نجد الاجتهادات حول تأثير الارتباط والتداعي (عند هيوم وميل مثلاً)، أو القصد (برنتانو) أو الميل والاستعداد (عند ينونج واهرنفلس).

وأخيراً دلالتها الثقافية التي تشير إلى الاتفاق أو التواضع Convention حول المعايير والتدابير السائدة في المناخ الفكري عند بحث موضوع الدراسة بحيث تؤسس التعريفات والمفهومات وسائر الخطوات والأدوات على طائفة من الإجراءات والتصورات التي اتفق المجتمع العلمي في هذا الوقت أو ذاك على الالتزام بها لكي توفّى شروط التحقيق والإثبات.

أمّا «مستويات» دراسة الموضوعية في العلوم الإنسانية فتنقسم إلى مستويين رئيسيين ينبغي أن نميز ونفصل بينهما. أولهما «المستوى الأنطولوجي» الذي يتصل بالمحتوى العياني لعناصر النظرية العلمية Substantive وثانيهما «المستوى الميتودولوجي» الذي يتعلق بالمنحى المنهجي في دراسة موضوعات البحث. فبينما يتقوّم المستوى الأول بالإجابة عن السؤال: ماذا ندرس؟ يتقوّم المستوى الثاني بالإجابة عن السؤال: كيف ندرس؟

فأمّا «المستوى الأنطولوجي» فهو الذي تُناقش في نطاقه دعاوى أصحاب النزعة الموضوعانية Objectivism والنزعة الذاتية Subjectivism فيما يتعلق بإمكانية وجود الوقائع مستقلة خارج عقل الباحث. فالموضوعانيون يلحّون في نظرياتهم على ما هو ظاهر ومشترك ومحتوم وليس للخبرة الذاتية الفردية فيه نصيب في إنشائه. والذاتيون لا يعترفون إلاّ بما يؤلفه الوعي الإنساني والخبرة الذاتية من أفعال أو وقائع أو تجارب حية. وكلا الموقفين يسلِّمان بالموضوعية العلمية بمعناها الواسع، ولكنهما يختلفان في تحديدهما للعناصر المكونة للواقعة الإنسانية والاجتماعية، والأساليب التي تُتبع في دراستها. فبينما يُعنى الموضوعانيون (كما يمثلهم الوضعيون بوجه عام) بما هو سلوك ظاهر صريح، يتوجه الذاتيون (على ما يعبر عنهم الفنومنولوجيون مثلاً) إلى ما تتطلبه الوقائع من وعي وإرادة وبواعث لا تنكشف إلاّ عن طريق مناهج التفهم Verstehen(*) والمشاركة المتعاطفة وغيرها. فالاختلاف بينهما إذنْ هو اختلاف يتعلق بوجهة النظر إلى طبيعة الواقعة أو الظاهرة الإنسانية والاجتماعية.

وفي «المستوى الميتودولوجي» يتفاوت تقدير آثار التحيز ـ بدلالاته المتباينة ـ في بحث الإنسان والمجتمع، وتتمايز أساليب الدراسة ومناهجها. وهنا تبرز الثنائيات المأثورة في تصنيف العلوم الإنسانية. فنجد مثلاً تقسيم «فندلباند» لها إلى علوم أيديوجرافية Idiographic وعلوم نوموطيقية

(*) سيرد تفصيلها في الفصل الثالث.

Nomothetic فالأولى تقتصر على وصف الأنماط والحالات الفردية ومقارنتها، بينما تتطلع الثانية إلى إقامة القوانين العامة(٧٥). كما نجد تقسيم «بوبر» إلى ما يُسمى «بالماهوية المنهجية» Methodological essentialism، و «الإسمية المنهجية» Methodological nominalism فعلى حين تطلب الأولى من البحث العلمي أن ينفذ إلى ماهيات الأشياء لكي يفسِّرها، تميل الإسمية المنهجية إلى قصر العلم على وصف سلوك الأشياء(٧٦). كذلك نجد الفردانية المنهجية M. Individualism في مقابل النزعة الكلية Holism . . .، إلى آخر هذه الثنائيات المنهجية.

فإذا ما ضممنا معاً وجهة نظر الباحث من دلالات الموضوعية في العلوم الإنسانية إلى تناوله لها على المستويين الأنطولوجي والميتودولوجي تألف لنا من هذا وذاك موقفه الخاص من الموضوعية، أو بعبارة أخرى، وجهة نظره في «طبيعة» الموضوعية التي تسلِّم على الفور إلى رأيه في «إمكان» قيامها في العلوم الإنسانية، واقتراحاته أو إجراءاته من أجل «تحقيقها».

وقد جرت العادة في بحث مشكلة الموضوعية في العلوم الإنسانية على الخلط بين دلالاتها ومستوياتها على الوجه الذي لم يعد متيسراً معه تحديد مواقف الباحثين منها اللهم إلاّ في دلالتها الأكسيولوجية الضيقة، بحيث لم تتفاوت اتجاهات الباحثين إلاّ في مبلغ تشددهم أو تساهلهم في خفض تأثير قيم الباحث في تناوله لموضوعات بحثه. فمنهم مَنْ زعم إمكان عزلها عن البحث، ومنهم مَنْ سلَّم بأنه لا منجاة من تغلغلها وبالتالي فلا بدّ من الإقرار بقصور العلوم الإنسانية، بينما ألهم غيرهم بالحل السعيد وهو التصريح بالالتزامات القيمية في مقدمة البحث وحسبنا أن نتتبع نتائجها ونستخلص مترتباتها(٧٧).

---

(٧٥) H. Hodges, **Wilhehm Dilthey**, P. 69.

(٧٦) Popper, **Op. Cit.**, PP. 28 - 9.

(٧٧) يُقارَن ميردال وفركمايستر في مراجعهما المذكورة سابقاً.

وسواء كان الأمر على هذا النحو أو ذاك فلا رجاء في أن تتحدد أبعاد المشكلة الحقيقية تحديداً يمكن أن يؤدّي بنا إلى حل. ولا ريب أن الخلط بين دلالات الموضوعية ومستوياتها يحمل النصيب الأكبر من الإخفاق في بحثها. فمعظم الأدلّة التي تؤيدها أو تفنّدها تقع ـ بفضل هذا الخلط ـ في مغالطات منطقية تعتمد على عدم استغراق الحد الأوسط، والإشتراك اللفظي، وعدم اللزوم في الاستنتاج، وهذا من شأنه ألاّ يجعل التأييد أو التفنيد واقعاً على أرض مشتركة يتفق في حدودها كل من الفريقين على معانٍ واحدة للموضوعية لتناولها، وإنْ اختلفا في موقفهما منها جميعاً.

ولكن ألا تعني «المشكلة» أنها مطلب للحل؟ فهكذا تكون الموضوعية في العلوم الإنسانية، لأنها ليست رأياً يلقيه الباحث ثم يمضي إلى سائر شؤونه في البحث. كما أنها ليست فضولاً أو ترفاً نظرياً يزاوله الباحث في لحظات فراغه من البحث، بل هي موقف شامل للباحث من قضية البحث بأسرها لا تستبين عناصره إلاّ من ثنايا فكره وعمله جميعاً، ولا يجدي استخلاصها مما يصدر به كتبه وبحوثه أحياناً من وصايا أو تحفظات يقتنص فرصتها ليعبر عن تواضعه العلمي.

ولنسأل أنفسنا: تُرى، هل تصلح المناقشات التقليدية في الفلسفة حلاً للمشكلة؟ لقد ألفنا من الفلسفة ولعها بالاستقطاب في تصنيف مواقفها الرئيسية، فالمفكر إمّا أن يكون مثالياً أو واقعياً، عقلانياً أو تجريبياً، وضعياً أو حَدْسياً، روحانياً أو مادياً، ومن الحق أن البعض قد يثور على هذا الاستقطاب فينشد طريقاً ثالثة، ولكن سرعان ما يتصدّى له من المؤرخين أو الناقدين مَنْ يردّه إلى أحد القطبين مرة أخرى. وعلى المنوال نفسه جرى التقليد في مشكلة الموضوعية في العلوم الإنسانية. فإمّا أن تكون من المناصرين لامكان الموضوعية، أو تكون من المنكرين لها، وأي بحث «جديد»(*) فيها لا بدّ أن يندرج في أحدهما، ويظل الموقف كساحة صراع

(*) لعلّ أحدث بحث مستوعب في الموضوعية هو رسالة الدكتوراه التي تقدم بها ف. أ. =

يقف المتنازعون فيها وجهاً لوجه، أو على خطين متوازيين لا يلتقيان قط.

ويتخذ النزاع في الفلسفة حول مشكلة الموضوعية في العلوم الإنسانية أشكالاً وصوراً متعددة قد لا يصرح فيها بلفظه الموضوعية. فقد تتخذ مثلاً صورة السؤال عن علاقة التداخل أو التخارج بين المسألة السيكولوجية والاجتماعية (التي تتعلق بما يثير اهتمام الباحث وطريقة اكتساب معرفته) من جهة، وبين المسألة المنطقية (الخاصة بصحة معرفته) من جهة أخرى. وقد تكون ثمة مواقف تجمع بينهما مثلما هو عند شيلر وجون ستوارت ميل، ولكن المسألة لا تعدو عندهما أو عند خصومهما أن تكون مجرد نقل لمركز الثقل من طرف إلى آخر حيث نواجه ثانية الاستقطاب الفلسفي المعتاد.

ويُضاف إلى تعقيد الموقف أن معظم مَنْ عرض لقضية الموضوعية قد تناولها من وجهة نظر الناقد أو المشرِّع وهو متحصن داخل أسوار مذهبه الفلسفي لا يعدوه.

---

* كنتجهام لجامعة تورنتو بكندا وعنوانها: الموضوعية في العلوم الاجتماعية، عام ١٩٧٠ وفيها اتخذ الباحث موقف أصحاب النزعة الموضوعانية، وكل ما صنعه هو تصنيف ونقد للأدلّة المنكرة لإمكان الموضوعية في العلوم الاجتماعية، وبهذا أُضيف نصير جديد لهذا الموقف دون أن تتحرك المشكلة من وضعها القديم في طريق الحل.

ويجدر بنا أن نشير إلى أن هذا الوضع التقليدي للمشكلة، كأدلة تبارز أدلة، لا يظل تقليدياً في صوره التي يتخذها، فهو يتنكر في أثواب متعددة تتبع أحياناً أحدث طراز من المصطلحات العلمية، على نحو ما نجده لدى ما يُسمى اليوم «باليسار الجديد» New Left الذي يرفض الموضوعية باسم الراديكالية العلمية، وكذلك مدرسة فرانكفورت الهيجلية ـ الماركسية، ويضعها على الطرف النقيض للنزوع للعمل أو التغيير activism لأنها ـ أي الموضوعية ـ تخفي المصالح الفردية والعزوف عن المشاركة والانخراط في الصراع الاجتماعي. ومن ثم فليس من الممكن قيام علم واحد للإنسان والمجتمع بل علوم مختلفة تتعدد بقدر تعدد الأيديولوجيات المتعارضة في الموقف السياسي.

فهذا الوضع القديم للمشكلة لا يحلها ما دامت المواقع أو المراصد مختلفة ومصنفة سلفاً، وكل منها يصوب سهامه إلى الآخر ولا أمل في اتفاق. ألا يحملنا هذا المأزق على التساؤل:

أينبغي أن يظلّ الحال على هذا النحو؟ أليس ثمة خطأ ما في وضع المشكلة بحيث جعلها لغزاً يستعصي على الحل؟

قد يكون الرد: وماذا يحول دون وجود الغاز أو معضلات لا تُحلّ ما دمنا قد اختلفنا في وجهات النظر ولا بدّ لاحداهما أن تكون صادقة والأخرى باطلة؟ ولكن واقع البحث العلمي في مجال الإنسان والمجتمع يكذب هذا الاستقطاب. فالبحوث مستمرة وبعضها يواصل نجاحه وتقدمه فوق هذه الخصومات الفلسفية. نحن في حاجة إذنْ إلى إعادة نظر في «وضع» المشكلة. فالدخول في هذه الحلقة المفرغة من الجدل لا يسمح لنا بأن نخرج بشيء. فلنحاولْ إذنْ أن نكسر الحلقة في أحد أطرافها، أو على الأقل، إذا امتنعت عن ذلك، أن نجرِّب طريقاً أخرى.

إن الموضوعية في العلوم الإنسانية هي مشكلتها المحورية، وكل منْ يعرض لها إنما يعرض بطريق مباشرة أو غير مباشرة للصعاب التي تواجه هذه العلوم لكي تبلغ مستوى العلوم الطبيعية ونجاحها، أو تتمثل روحها وطابعها. وكل مَنْ أقرّها أو أنكرها على العلوم الإنسانية فإنما يفترض ضمناً صورة معينة للنموذج أو المشروع العلمي يمكن أن تدركه العلوم الإنسانية أو تقصر دونه، وهو في نهاية الأمر ذلك النموذج الذي يحظى باتفاق الباحثين، ويخضع لمراجعتهم وفقاً لأساليب يشاركون في الاعتماد على سلامتها، ويجمعون على صحة نتائجها بحيث يبدأ الباحث من حيث انتهى غيره ليشيد طابقاً فوق طابق في صرح العلم. ولا بدّ للاتفاق على هذا النموذج أن يعتمد بدوره على اتفاق واشتراك بين الباحثين في كل مقومات المشروع العلمي وشروطه، فلا تكون القدرة على استخلاص النتائج وصياغة التعميمات العلمية رهينة بعبقرية الباحث أو إلهامه أو انضوائه

تحت مذهب فلسفي معين، بل تقوم على قدم المساواة بين الباحثين طالما التزموا بإجراء الخطوات نفسها التي يمكن أن يجريها غيرهم. فإذا كان الأمر كذلك فهل تعني الموضوعية شيئاً آخر غير ذلك؟ وقد يُباح لنا أن نزعم ـ منذ البداية ـ أن الحد الأدنى من معناها هو ما يمكن الإشتراك في إنجازه، أو سلوك نفس الطريق لبلوغ نتائجه، أو بعبارة أخرى، هي ما يؤسس خلال العمل المتفق عليه بين الباحثين. وحسبنا هذا ـ مؤقتاً ـ لكي نرى كيف يفيدنا في الخروج عن الطريق المسدودة التي وضعتنا عليها المعالجة التقليدية لمشكلة الموضوعية في العلوم الإنسانية.

وهو يفيدنا على وجهين، فأولاً: يجب أن نطرح المواقف الفلسفية التقليدية في تناول المشكلة، وعلينا أن نتوجه مباشرة إلى ما يدور في قلب البحث العلمي في مجال الإنسان والمجتمع، فنرى كيف تتقوّم مشكلة الموضوعية عند أصحاب المواقف الرئيسية في عناصر البحث الذي يجرونه من جهة النظرية والمنهج، أو كما ذكرنا من قبل، من جهة المستويين الأنطولوجي والميتودولوجي (أي المحتوى النظري العياني Substantive، والمنحى المنهجي) بحيث تنتظم عناصر المشكلة وتترتب لدى كل موقف حول محور واحد يضمها جميعاً دون أن تتفتت في نثارات وتتبعثر في شذرات تدور حول قضايا متعددة قد تبدو متخالفة متعارضة في الظاهر، على أن نناقش كفاءة هذا المحور الرئيسي عند كل موقف في بلوغه ما ينبغي أن يكون من اتفاق حول النتائج والتعميمات في العلوم الإنسانية.

ورغم اطراحنا للمواقف الفلسفية في علاج المشكلة، فإننا نتناول هذه المحاور تناولاً فلسفياً، بمعنى أننا لن نتجاوز دائرة فلسفة العلم حيث نتعمق جذور هذه المحاور وأصولها، ونصطنع التجريد الفلسفي لاستيعاب شتات الآراء والمعالجات(*).

(*) يقول «برنال»: «من سوء الطالع أن معظم المؤلفات التي كتبت عن مناهج العلم كانت بأقلام أناس ليسوا، رغم موهبتهم الفلسفية أو حتى الرياضية، علماء ـ

وقد حددنا المحاور الأساسية التي تدور حولها أهم مواقف الباحثين في العلوم الإنسانية من الموضوعية في ثلاثة محاور هي: الواقعة والماهية والبنية حيث تتقوّم الموضوعية من الخارج في الواقعة، وتؤسس من الداخل في الماهية، وتتكامل من الخارج والداخل معاً في البنية. على ألاّ ينصرف الذهن إلى افتراض أن هذه المحاور أو المواقف جوانب متامة لا تختلف فيما بينها إلاّ من حيث جهة التوكيد والإلحاح على إبراز أهمية أحدها دون الآخر، بل كل منها منظور مستوعب ونظرة شاملة تنطلق من أسسها الخاصة التي لا يمكن ببساطة أن تتآلف أو تتهادن مع غيرها من الأسس. وربما اختلفت دلالة المصطلحات والألفاظ عند كل موقف، فالواقعة والماهية والبنية لا تعني نفس الشيء عند هذه المواقف. وبذلك قد نفلح في تجاوز وضع المشكلة على أساس الخلاف التقليدي بين المنكرين لها والمقرِّين بها، فكل من أصحاب المواقف الثلاثة يرد بطريقته على ما يُقدَّم من اعتراضات على إمكان الموضوعية، لكن على نحو تأليفي من ثنايا وجهة النظر من تأسيس العلم وتحقيق المشروع العلمي في دراسة الإنسان والمجتمع(*). وثانياً، سيفيدنا هذا التناول العلمي ـ الفلسفي(٧٨) في كشف الطريق المسدودة التي تقف في وجه حل مشكلة الموضوعية، ويكفي تعدد المحاور

= تجريبيين أو بعبارة أدق، أناس لا يعرفون ما يتحدثون عنه».

Bernal, Science in History P. 11.

(*) وهذا من شأنه أن يعفينا من أن نفرد فصلاً لِمَنْ ينكر إمكان قيام العلوم الإنسانية أو إمكان الموضوعية.

(٧٨) المقصود بالتناول العلمي ـ الفلسفي هو اقتصار الكتاب على مناقشة وجهات نظر الباحثين الذين أسهموا بالفعل العلمي في وضع النظريات وإرساء المناهج، وليس مناقشة الآراء الفلسفية حول قضية الموضوعية العلمية. على أن تُقرن هذه الوجهات من النظر بالأصول الفلسفية التي صدرت عنها. فهو تناول يقوم على نظرة مزدوجة لا تكفّ عن الدوران من داخل العلوم إلى خارجها، فعلى حين تجذبنا العلوم الإنسانية إليها لنتعمق بعض تفاصيلها ونتائجها، تدفعنا الفلسفة لنبتعد قليلاً لنتأمل المشهد كله تمهيداً للتجريد والتأسيس معاً أو النقد والبناء في آنٍ واحد.

وتعارض النماذج العلمية التي تقترحها أو تزاولها هذه المواقف المختلفة، يكفي دليلاً على الإخفاق في تحقيق الاتفاق الذي يمثل في نهاية الأمر حلاً لمشكلة الموضوعية. ولذلك يسعى الكتاب في الفصل الأخير إلى وضع جديد للمشكلة يجعلها قابلة للحل، فوضع المشكلة هو نصف الطريق إلى حلها كما يقولون. فليس المطلوب هو العثور على إجابات جديدة على مشكلات قديمة. وإنما نحن مطالبون إزاء التبعات المتجددة التي تواجهنا في العلوم الإنسانية اليوم، بتغيير أسلوب طرح الأسئلة، ووضع المشكلات أولاً وقبل كل شيء، فنحن مطالبون في المحل الأول بتوجيه الأسئلة الحقيقية، أي الأسئلة التي تكشف إجاباتها عن الجديد المجهول انطلاقاً وابتداءً مما يجمع عليه الفكر العلمي وليس مما يفرق بين الباحثين من مذاهب وأيديولوجيات. ويقترح الكتاب بعد الوضع الجديد للمشكلة، حلاً لها. غير أن الباحث لا يحرص على اقتراحه الذي هو بحكم طبيعته عرضة للتمحيص والتفنيد، بقدر ما يحرص على الوضع الجديد للمشكلة. والكتاب لا يهدف إلى اقتراح بتشييد يوتوبيا علمية للعلوم الإنسانية، بل إلى اقتراح بمسار واقعي للمشروع العلمي يقف على مستوى المشكلات الحقيقية التي تناشدنا الحل.

والوضع الجديد - أو الأصيل - للمشكلة لا يعتمد في تكوين عناصره وأبعاده على ضرب المواقف بعضها ببعض، أو بتأييد أحدها على حساب الآخر، بل ينطلق أساساً من داخل العلم حيث يقف على نقاط الاتفاق التي ما يلبث أن يدفعها على أقصى استقامتها المنطقية إلى متضمناتها ومترتباتها التي تؤلف في نهاية المطاف الوضع الطبيعي لمشكلة الموضوعية في العلوم الإنسانية.



الفصل الثاني
الموضوعية من الخارج

«الواقعة»

تمهيد:
١ - الواقعة «شيئاً» خارجياً مستقلاً (أميل دوركايم)
٢ - الواقعة معطى حسياً مقيساً (الوضعيات المحدثة والسلوكية)
٣ - الموضوعية في الواقعة (تحليل ونقد)

تمهيد

لا يضم محور «الواقعة» في تناول مشكلة الموضوعية ـ كتأسيس وتحقيق للمشروع العلمي ـ آراء متجانسة تجمع أصحابه على مذهب أو نظرية واحدة في العلوم الإنسانية فمعظم الآراء والنظريات في هذا المجال ما تزال تحمل أسماء أصحابها، أو تحمل أسماء فروع متعددة من المذاهب المعروفة. ويُعزَى هذا التنوع والتفاوت إلى ما سبق أن أشرنا إليه من قيام العلوم الانسانية على تصورين أساسيين هما: تصور معين عن العلم أو ما ينبغي أن يكون عليه العلم، وتصور صريح أو مضمر عن الإنسان والمجتمع. وينطوي التصور الأخير كذلك على زعم معين عن طبيعة هذا الإنسان من حيث هو باحث ورجل علم. ولا ريب أن هذين التصورين يفضيان إلى تعدد وتباين في وجهات النظر على النحو الذي ألفنا مثله في الفلسفة.

غير أننا يمكن ـ بقدر من التساهل والترخص ـ أن نكافىء بين هذا المحور أو الموقف، وبين ما درجنا على تسميته في الفلسفة بالنزعة الطبيعية التي لا ترى مبرراً للتمييز بين نموذجين للعلم أحدهما للموضوعات الطبيعية، والثاني للموضوعات الإنسانية والاجتماعية. فليس للعلوم الإنسانية من مهمة سوى احتذاء العلوم الطبيعية. وتنتسب للنزعة الطبيعية اتجاهات كثيرة نذكر منها الوضعية باتجاهاتها المتعددة وصورها المتجددة، كالنقدية التجريبية Empirio - Criticism، والنزعة الفيزيائية Physicalism والوضعية المنطقية، كما تنتسب إليها النزعة الإجرائية Operationism والسلوكية.

ويتفق هؤلاء جميعاً على أن ما عددناه في الفصل السابق تحديات في وجه العلوم الإنسانية، إنما هي عقبات مزعومة ليس من شأنها أن تميز بين علم وعلم، أو تقلل من كفاءة استخدام المنهج العلمي في تناول الظواهر الإنسانية والاجتماعية وحسب رجل العلم أن يمضي إلى «الوقائع» أو ترد عليه الوقائع.

فالواقعة هي المفردة الأساسية التي تحدِّثنا بها الطبيعة عن نفسها في كل جوانبها المادية والإنسانية. وهي ما تتبدّى لنا كشيء خارجي مستقل عن إدراكنا، أو هي ما تقع عليه حواسنا. ولها من الوجود، أو العلامات ما يمكن الاتفاق على إثباته بالأساليب المنهجية التي تكفل تحقيق الموضوعية العلمية.

وسنعرض لرافدين رئيسيين لهذا المنحى يمكنهما معاً أن يجلوا صورته العامة في أبرز قسماتها من حيث إجاباتها على المسائل الثلاثة التي تتعلق بمشكلة الموضوعية في العلوم الإنسانية وهي:

ما هي طبيعتها؟ وما مدى إمكانها؟ وكيف نحققها؟

١ ـ الواقعة: «شيئاً» خارجياً مستقلاً: (أميل دوركايم)

كان دوركايم أكثر الباحثين إفصاحاً عن الصلة بين الواقعة والموضوعية. ولكنه جمع ـ أو مزج ـ في تناوله للموضوعية العلمية بين تصورها وصفاً للواقعة بجعلها شيئاً خارجياً مستقلاً عن الباحث، وبين تصورها شرطاً للالتزام بالمنهج العلمي يجنِّب الباحث التأثر بعوامل التحيز في دراسته للواقعة. وقد حمله على التصور الأول دفاعه عن استقلال علم الاجتماع الذي اضطره إلى إقامة منطقة نفوذ خاصة تملك من الوجود الواقعي المتميز ما يسوِّغ قيام هذا العلم واستقلاله.

والقضية التي تشكل الأساس والقاعدة في منهجه هي وجوب تناول الوقائع الاجتماعية على أنها أشياء[1]، ولا يعني هذا أن الوقائع الاجتماعية أشياء مادية، فإنها تحمل نفس الاسم على وجه آخر، فالشيء يقابل الفكرة التي تُعرَف من الداخل، بينما يُعرَف الشيء من الخارج. وهو كل موضوع للمعرفة، وليس في وسعنا أن نبلغ تصوراً Notion ملائماً وكافياً عنه بإجراء بسيط لعملية من عمليات التحليل العقلي. ولا يستطيع الذهن أن يفهمه ويحيط به إلاّ بعزله عن طريق المشاهدات والتجريب، والمضي قدماً من خواصه الخارجية المباشرة إلى خواصه الأقل ظهوراً، والأشد عمقاً[2].

---

(١) E. Durkheim, **Les Regles de la Méthode Sociologique**, sixième edition, 1912, p.x.

(٢) Ibid., P. XI

ويقصد دوركايم بمعاملة الوقائع بوصفها أشياء أننا نشرع في دراستها وقد التزمنا ـ على سبيل المبدأ ـ بأن معرفتها على ما هي عليه، ومعرفة خصائصها المميزة وعللها المجهولة التي تقوم عليها لا يمكن أن تُكتشف عن طريق الاستبطان أي التأمل الذاتي مهما يكن متحوطاً حذراً[٣].

فكل موضوعات العلم أشياء حتى تلك التي تخص علم النفس الفردي، فرغم أنها موضوعات داخلية باطنة بمقتضى التعريف، إلاّ أن وعينا أو شعورنا Conscience لا يكشف لنا عن طبيعتها الداخلية أو نشأتها وتكونها. والمعرفة عن طريق الاستبطان لا تؤدّي إلاّ إلى انطباعات مختلطة وعابرة وذاتية وليس إلى تصورات أو أفكار واضحة ومتميزة ومفهومات مفسرة. وهذا هو ما حمل على إنشاء علم نفس موضوعي يقوم أساساً على دراسة الوقائع العقلية (أو النفسية Menteaux) من الخارج، أو بوصفها أشياء. ولا يهم دوركايم القول بأن الحياة الاجتماعية مؤلفة من شيء غير التمثلات (النفسية) représentations، وحسبه الإقرار بأن التمثلات سواء كانت فردية أو جمعية لا يمكن دراستها علمياً إلاّ على نحو موضوعي[٤]، أي على أنها أشياء خارجية.

ويرى دوركايم أن قاعدته القائلة بوجوب تناول الوقائع الاجتماعية على أنها أشياء لا تنطوي على أية تصورات ميتافيزيقية أو تأملات في جوهر الكائنات، فهي تعلن أن على عالم الاجتماع أن يضع نفسه في الحالة العقلية التي يضع فيها علماء الفيزياء والكيمياء والفسيولوجيا أنفسهم عندما ينخرطون في دراسة نطاق لم يُكتشَف بعد في مجالهم العلمي. فعليه (أي عالم الاجتماع) حينما ينفذ إلى العالم الاجتماعي أن يحس بأنه يدلف إلى المجهول، وأن يشعر بأنه يَمْثُل في حضرة وقائع لم تُكتشَف بعد القوانين التي تخضع لها، وأن يكون مهيئاً لكشف قوانين تبعث على دهشته وحيرته[٥].

---

(٣) Loc. Cit.

(٤) Ibid., P. XI

(٥) Ibid., P. XIII.

غير أن علم الاجتماع لم يبلغ بعد هذه الدرجة من النضج الفكري. فبينما يدرك عالم الفيزياء ضروب المقاومة التي تجابهه، ويحس بالمشقة البالغة في التغلّب عليها، يبدو عالم الاجتماع وكأنه يتجول وسط أشياء تشف عن نفسها مباشرة أمام عقله، ويحلّ غوامضها بقدر كبير من اليسر.

ورغم أننا في الوضع الراهن للعلم لا نعرف على وجه اليقين النظم الاجتماعية الرئيسية مثل الدولة والأسرة وقانون الملكية أو العقود، والعقاب والمسؤولية، ونجهل العلل التي تقوم عليها، والوظائف التي تؤدّيها، والقوانين التي تحكمها، إلاّ أنه يكفي أن نتصفح أعمال علم الاجتماع لنرى ندرة الإحساس بهذا الجهل أو الشعور بهذه الصعاب. فمثل هذه النظريات التي يضعها على هذا النحو اليسير اليهين لا تعبر عن الوقائع، بل تعبر عن التصور المسبق Prénotion الذي كوّنه المؤلف قبل البحث[٦]. ولا ريب أن الفكرة التي نكوّنها عن الممارسات الجمعية على نحو ما هي عليه، أو ما ينبغي أن تكون عليه، هي عامل من عوامل تطورها ونموها. غير أن هذه الفكرة ذاتها هي واقعة، يجب لكي تُحدد تحديداً ملائماً أن تُدرَس من الخارج. وينبغي إذن أن نعثر على بعض العلامات signs الخارجية التي تجعلها محسوسة مفهومة لنا. وإلى جانب ذلك، فإن هذه الفكرة لم تولد من العدم، بل هي نفسها نتيجة لعلل خارجية لا بدّ من معرفتها لتقدير دورها في المستقبل[٧]. وبذلك يمكن أن نعد الرموز Symboles التي يفكر بمقتضاها المجتمع في ذاته، تعبيراً عن المراحل والأحوال المتغيرة التي يوجد عليها. وهي بذلك ـ أي الرموز ـ علامة من العلامات الخارجية التي تفصح عن طبيعة الظاهرة. فإذا ما تصور المجتمع نفسه منحدراً من سلالة الحيوان الذي تسمّى باسمه à ponyme، فمعنى هذا أنه يشكل إحدى تلك الجماعات الخاصة التي تُسمي بالعشائر Clans. وإذا ما استبدل بالحيوان سلفاً بشرياً ولكنه أسطوري، فهذا يعني أن العشيرة قد تغيرت طبيعتها. ومتى تخيل المجتمع خضوع آلهته المحلية

(٦) Ibid., PP. XIII - XIV.

(٧) Ibid., P. XIV.

والعائلية التي تدين بها جماعاته المحلية والعائلية، لآلهة أرفع وأسمى، فإنه يدل على أن جماعاته المحلية والعائلية التي يتألف منها شرعت في الميل إلى التركّز والتوحّد. وتتطابق درجة الوحدة التي تتمثل في قيام هيكل لجميع الآلهة Panthéon مع درجة الوحدة التي بلغها المجتمع في ذلك الوقت(٨).

فمن غير المجدي إذنْ في نظر دوركايم بيان ضرورة دراسة الوقائع من الخارج لأنه أمر بيِّن البداهة طالما كانت محصلة لمركبات تحدث خارجنا(٩).

ولكن ما هي الوقائع الاجتماعية؟ فقد درجنا على استخدامها دون قدرٍ كاف من الدقة لأنها يمكن أن تنسب إلى الظواهر التي توجد داخل المجتمع ما دام لها بعض الفائدة الاجتماعية. فكل فرد يشرب ويأكل وينام ويفكر وهي أمور لا مناص منها لكي يؤدي المجتمع وظائفه على نحو منتظم. فإذا ما كانت هذه الوقائع اجتماعية، فلن ينفرد علم الاجتماع بموضوعه الخاص وسيختلط مجاله بغيره من مجالات البيولوجيا وعلم النفس. غير أن هناك طائفة محددة من الظواهر تتميز بخصائص تنفرد بها عن ظواهر علوم الطبيعة(١٠)(*). وهذه الوقائع أو الظواهر هي التي تتبدّى في قيامي بمهامي كأخ أو زوج أو مواطن، وأدائي لالتزاماتي التي تعاقدت عليها، فهي جميعاً واجبات قد تحددت خارجاً عني في القانون والعادات والأعراف، وكذلك العقائد وممارسة الحياة الدينية، ونسق الإشارات والرموز التي أستخدمها في الإفصاح عن تفكيري، ونظام النقد الذي أقضي به ديوني، والأساليب التي اصطنعها في مزاولة مهنتي... الخ، كلها وقائع اجتماعية تعمل مستقلة عن طرق استخدامي لها. فتلك إذنْ ضروب من السلوك والفكر والشعور

---

(٨) Ibid., P. XII.

(٩) Ibid., P. XIX.

(١٠) Ibid., P. 5.

(*) يُلاحظ أننا في الصفحات السابقة قد اعتمدنا على المقدمة للطبعة الثانية، لأن دوركايم قام فيها بالرد على الاعتراضات التي وجهت إليه عند صدور الطبعة الأولى من كتابه.

تمثل خاصة وصفة مميزة ملحوظة هي وجودها خارج وعي الأفراد[11].

ولكي يؤكد دوركايم الوجود الخارجي المستقل للواقعة الاجتماعية، يضيف إليها صفة القهر Coercion فهي آمرة قاهرة تفرض نفسها على الفرد شاء ذلك أم لم يشأ[12].

وقد يعتقد البعض ـ في رأي دوركايم ـ أن الوقائع الاجتماعية لكي تكون كذلك، لا بدّ لها أن تتألف من اعتقادات وأعمال تامة التكوين، وذات تنظيم محدد على نحو ما ظهر من الأمثلة السابقة (كالقوانين والقواعد الدينية)، ولكن ذلك ليس صحيحاً، فهناك وقائع أخرى لا تتمتع بتنظيم محدد ولا شكل متبلور، ومع ذلك فهي تتمتع بنفس القدر من الموضوعية، والتسلّط على الفرد، وهي التي تُسمى بالتيارات Les courants الاجتماعية. فحركات الحماس الكبرى والسخط التي تبتعث داخل الجماعات لا تصدر عن وعي فردي بعينه، بل تفد إلى كل منا من الخارج، وتتسلل إلينا رغماً عنا. وقد لا نحس بضغطها علينا إذا استسلمنا لها، ولكن وطأة ضغطها تشتد حينما نقف في وجهها[13].

وعمومية الظواهر السوسيولوجية ليست هي التي تحددها وتميزها. فالفكرة التي ترد على كل أذهان الأفراد، والحركة التي تتكرر لديهم ليست وقائع اجتماعية لهذا السبب. فالقناعة بهذا التحديد إنما يحمل عليه خلط تعوزه الفطنة بين الوقائع، وبين ما يمكن أن يُسمي بتجسداتها Incarnations الفردية. فما يؤلف هذه الوقائع من اعتقادات الجماعة واتجاهاتها وتصرفاتها متخذة على نحو جمعي يختلف عن الصور التي تتسربل بها الحالات الجمعية في انعكاسها لدى الأفراد. فالقواعد القانونية والخلقية ومبادىء الإيمان التي تتكثّف في ثناياها عقائد الفرق الدينية أو الشيع السياسية، وأصول التذوق

---

(١١) Ibid., P. 6.

(١٢) Loc. cit.

(١٣) Ibid., P. 9.

التي تحدد المدارس الأدبية وغيرها من وقائع أو ظواهر لا نلفاها في تمامها في تطبيقات الأفراد لها، على حين يمكن أن توجد دون أن تطبق بالفعل(١٤).

ولا شك أن الانفصال بين الواقعة وبين تجسّداتها لا يعرض نفسه على الدوام بنفس القدر من الوضوح والصفاء. ورغم أن الملاحظة لا تكشف عنه على نحو مباشر، فإن من الممكن التحقق من وجوده بمعونة اصطناع اجراءات منهجية معينة لا غنى عنها إذا أردنا أن نخلص الواقعة الاجتماعية من أي اختلاط بغيرها بغية ملاحظتها في حال نقائها وصفائها. فثمة تيارات معينة تدفعنا بدرجات متفاوتة من الشدة وفقاً للزمان والبلدان، فعلى حين يحثنا أحدها، على سبيل المثال، إلى الزواج، يكرهنا آخر على الانتحار، أو يدفعنا إلى الإكثار أو التقليل من النسل إلى آخر هذه التيارات، وهي وقائع اجتماعية واضحة. وتبدو، للوهلة الأولى، غير قابلة للفصل عن صورها التي تتشكل بها في حالاتها الجزئية الخاصة. بيد أن الإحصاء قد هيأ لنا وسيلة عزلها على أساس من معدلات المواليد والزواج والانتحار(١٥).

ويوجز دوركايم تعريفه للواقعة الاجتماعية في خاتمة الفصل الأول بقوله إنها: «كل ضرب من العمل (أو السلوك) Faire ثابتاً Fixée كان أم غير ثابت، وقابلاً لأن يمارس على الفرد قسراً خارجياً، أو بعبارة أخرى، هي ما يكون عاماً على امتداد مجتمع له وجود خاص، وتكون مستقلة عن تجلياتها (أو مظاهرها) الفردية»(١٦).

فإذا ما تحددت الواقعة الاجتماعية على هذا الوجه، فإن القاعدة المحورية لدراستها هي وجوب ملاحظتها على أنها «أشياء». وهذه القاعدة هي التي تخرجنا في نظر دوركايم من المرحلة السابقة على العلم إلى العلم

---

(١٤) Ibid., PP. 12 - 13.

(١٥) Ibid., P. 13.

(١٦) Ibid., P. 19.

نفسه. فلأن الإنسان نفسه لا يسعه أن يحيا في وسط من الأشياء، دون أن يصطنع أفكاراً ينظم بها سلوكه، فقد أصبحت هذه الأفكار أقرب إليه من ضروب الواقع نفسه التي تطابقها، وبالتالي كان اتجاهنا إلى استبدال الأفكار بالوقائع. وبدلاً من ملاحظة الأشياء ووصفها ومقارنتها، قنعنا بالأفكار، نحللها ونؤلف بينها، وعوضاً عن علم للواقع استغرقنا في تحليل أيديولوجي(*). ولا يستبعد هذا التحليل الأيديولوجي كل ملاحظة بالضرورة، ولكنه قد يهيب بالوقائع لتأييد أفكاره أو نتائجها التي يستخلصها. ولكنها تظل في مرتبة ثانوية بوصفها أمثلة أو أدلّة مؤيدة دون أن تصبح موضوعاً لهذا النوع من العلم الذي يمضي من الأفكار إلى الأشياء، وليس من الأشياء إلى الأفكار. ولم يكن من شأن هذا المنهج أن يفضي بنا إلى نتائج موضوعية، لأن هذه الأفكار أو المفهومات ليست بديلاً مشروعاً عن الأشياء. بل هي نتاج الخبرة المبتذلة حيث هدفت إلى إقامة توافق بين أفعالنا وعالمنا الذي يحيط بنا، عن طريق الممارسة نشأت، ومن أجلها صيغت[17].

وهناك الكثير من أمثال هذه التصورات مثل الدولة، والحرية، والسياسة، والديمقراطية، والاشتراكية، والشيوعية، فعلى الرغم مما يتطلّبه المنهج من الامتناع عن استخدامها ما دامت لم تتحدد أو تتكوّن علمياً، فإن الألفاظ التي تعبر عن مثل تلك المفهومات والأفكار ما تزال تتردد دون توقف في المناقشات السوسيولوجية. ويشيع استخدامها بثقة ويقين كما لو كانت تطابق أشياء قد تمّ تحديدها وتعريفها بدقة رغم أنها لا تثير فينا سوى تصورات مضطربة وأخلاط من الانطباعات الغامضة[18].

ويتخذ دوركايم من علم الاقتصاد السياسي وعلم النفس نموذجاً زاخراً

(*) يقصد به دوركايم تحليل الأفكار دون العناية بما يقابلها من موضوعات.

(١٧) Ibid., P. 21.

(١٨) Ibid., P. 29.

بالأمثلة، على هذه التحليلات الأيديولوجية. فموضوع الاقتصاد السياسي كما يقول «ميل» هو الوقائع الاجتماعية التي هدفها فحسب تحصيل الثروات. وكان ينبغي على «ميل» لكي تتحدد هذه الوقائع الاجتماعية كأشياء أن تخضع لملاحظة رجل العلم الذي يشير لنا - على الأقل - إلى العلامة التي تجعل من الممكن التعرّف على الوقائع التي تفي بهذا الشرط. ففي بداية العلم (يقصد البحث) ليس من حق الباحث أن يقطع بوجود هذه الوقائع، دعك من المقدرة على معرفة ما هي عليه[١٩]. فليست مادة بحث الاقتصاد السياسي، مفهومة على هذا النحو، ضروباً من الواقع يمكن الإشارة إليها، بل هي تصورات ذهنية محضة. فبالنسبة «للانتاج» يبدأ عالم الاقتصاد بحثه بالتصنيف الذي يبلغه بمجرد التحليل المنطقي وليس عن طريق التعرّف على عوامله الرئيسية - عن طريق الملاحظة - التي يعتمد عليها «الشيء» الذي يدرسه، والبدء بعرض التجارب أو الخبرات التي استخلص منها هنا النتيجة. وكذلك بالنسبة «للقيمة» التي تُعدّ أكثر الركائز أهمية في النظريات الاقتصادية، نجد نفس المنهج. ولو درست القيمة بوصفها واقعاً لكان على عالم الاقتصاد أن يشير أولاً إلى ما يمكننا من معرفة الشيء الذي يُسمى هكذا، ليأخذ بعد ذلك في تصنيف أنواعها والبحث بواسطة الاستقراءات المنهجية في الأسباب التي تتغير بمقتضاها، ومقارنة النتائج المختلفة ليخلص في النهاية إلى قانون أو صيغة عامة[٢٠]. كما نجد أن إحدى المشكلات التي احتلّت مكانة كبيرة في بحوث علماء الاقتصاد هي مشكلة: «هل ينبغي أن تُنظّم المجتمعات وفقاً لوجهات نظر الفرديين أو الاشتراكيين»؟ هل من «الأفضل» أن تتدخل الدولة في العلاقات الاقتصادية والتجارية أو الاعتماد على المبادرة الحرة؟ إلى آخر هذه الآراء. ولا يضم علم الاقتصاد عدداً كبيراً من القوانين، بل إنها لا تجدر بهذا الأسم، لأنها ليست سوى مبادىء أو قواعد للفعل ووصايا عملية قد تنكّرت في زي

---

(١٩) Ibid., P. 31.

(٢٠) Ibid., PP. 32 - 3.

القوانين[٢١]. فالظواهر الاجتماعية أشياء وينبغي أن تُعالَج كأشياء. وهي «المعطى» datum الوحيد المقدم لعالم الاجتماع. والشيء هو ما يقدم نفسه أو بالأحرى، ما يفرض نفسه في الملاحظة. ومعالجة الظواهر كأشياء إنما تعني أن تُعالَج بوصفها معطيات تشكل نقطة بدء للعلم. ولا ريب أن الظواهر الاجتماعية تحمل هذه السمة. فليست الفكرة التي يكونها الناس عن القيمة هي المعطى، لأنها أمر لا يمكن تناوله، بل هي القيم التي تتغير واقعياً في سياق العلاقات الاقتصادية. كذلك ليس المعطى هو هذا التصور أو ذاك عن المثل الأعلى الخلقي بل هو منظومة القواعد التي تعين السلوك على نحو فعّال. وليس هو أيضاً فكرتنا عن النافع، أو عن الثروة، بل هو كل تفاصيل التنظيم الاقتصادي.

ومن الممكن القول بأن الحياة الاجتماعية ليست سوى نمو بعض الأفكار والمفهومات المعينة، ولو سلّمنا بذلك الافتراض، فإن هذه التصورات لا تُعطى لنا مباشرة، ولا يمكن أن يبلغها الباحث إلاّ إذا مضى إلى الواقع الظاهري phénomenale الذي تعبر عنه. فنحن لا نعرف على نحو قَبْلي à priori(*) أيُّ الأفكار كانت مصدراً للتيارات المتعددة التي تتقاسم الحياة الاجتماعية فيما بينها، كما لا ندري إذا ما كانت هناك أفكار من هذا القبيل، فليس لنا أن نبلغ ذلك إلاّ بعد أن نصعد حتى نبلغ منابعها التي صدرت عنها. فينبغي علينا إذنْ أن نقدر الظواهر الاجتماعية في ذواتها منفصلة عن تمثلاتنا بها، فندرسها من الخارج كأشياء خارجية، فعلى هذا المنوال تقدم لنا نفسها. وإذا ما توهمنا أن هذه «الخارجية» محض وجود بحسب الظاهر، فإن هذا الوهم ما يلبث أن يتبدد بتقدم العلم، وسيرى المرء كيف يعود الخارج فيلج الداخل مرة أخرى. وليس في

---

(٢١) Ibid., P. 34.

(*) آثرنا «قَبْلي» على «أوّلي» لاحتمال انصراف الذهن إلى ما قد يشير إليه «أولي» أحياناً إلى معنى «أساسي» أو «رئيسي»، أو «ابتدائي»، أو «مهم» مما يُترجم إلى ألفاظ أجنبية أخرى.

مقدورنا أن نحكم مسبقاً على حل هذه المشكلة، فحتى لو لم تكن الظواهر الاجتماعية تحمل كل السمات الذاتية (الباطنية) intrinseque للشيء، فعلى الباحث أن يعالجها منذ البداية على أنها تنطوي على هذه السمات(٢٢).

وينعطف دوركايم إلى علم النفس معلِّقاً على تطوره في استخدام منهجه الوقائعي في دراسة الوعي أو الشعور، فيرى أن الإصلاح الذي جرى في علم الاجتماع متمثلاً في النظر إلى الوقائع الاجتماعية على أنها وقائع طبيعية تعالَج معالجة الاشياء، هذا الإصلاح قد حدث ما يطابقه في علم النفس في السنوات الأخيرة. ومن الحق أن مختلف المدارس التجريبية قد اعترفت بالخاصة الطبيعية للظواهر السيكولوجية، إلاّ أنها واصلت تطبيق منهج أيديولوجي صرف. ولم يكن التجريبيون بأقل من خصومهم في استخدام الاستبطان. ولذلك فإن «لوك» و«كوندياك» لم يدرسا الظواهر النفسية دراسة موضوعية ، ولم يكن الإحساس موضوع دراستهما بل كان موضوع دراستهما «فكرة معينة» عن الإحساس. ولعل هذا هو السبب في قيام علم النفس العلمي بعدهما بزمان طويل عندما أدرك الباحثون أن حالات الوعي أو الشعور يمكن، بل ينبغي أن تُدرَس من الخارج وليس من وجهة نظر الوعي أو الشعور الذي يحس بها ويخبرها. فهذه هي الثورة الكبرى التي تحققت في هذا المجال. فلا تعدو الإجراءات والمناهج الجديدة التي أثرت هذا العلم، لا تعدو أن تكون الوسائل المتعددة التي حققت هذه الفكرة الأساسية على أكمل وجه. وهذا النوع من التقدم هو الذي يبقى على علم الاجتماع أن يصنعه، فعليه أن يجتاز الموقف الذاتي إلى المرحلة الموضوعية(٢٣).

وحتى الوقت الذي ظهر فيه كتاب دوركايم «قواعد المنهج السوسيولوجي» (١٨٩٥) لم يشغل علماء الاجتماع - كما يقول دوركايم -

---

(٢٢) Ibid., PP. 36 - 7.

(٢٣) Ibid., PP. 37 - 8.

بتحديد المنهج الذي يطبقونه في دراسة الوقائع الاجتماعية وتعريفه، وقد كان يكفي هؤلاء الروّاد مثل «كونت» و «سبنسر» أن يقارنوا مزايا كل من الاستقراء والاستنباط، وأن يبحثوا بإيجاز في أعم المصادر التي يقوم عليها البحث السوسيولوجي. ولكن ظلّت دون تحديد مسائل أخرى تتعلق بضرورات الحيطة التي ينبغي اتخاذها لدى ملاحظة الوقائع، والأسلوب الذي تُطرَح بمقتضاه المشكلات الرئيسية، والمنحى Le sens الذي ينبغي أن توجّه إليه البحوث، والتدابير التي تتيح للبحوث أن تنتج وأن تثمر، والقواعد التي ينبغي أن ترشد إقامة الأدلّة والبراهين[٢٤].

لذلك كان على دوركايم، بعد أن يفرغ من إرساء الأساس النظري لبنائه العلمي المتمثل في قاعدته القائلة بوجوب دراسة الوقائع الاجتماعية على أنها «أشياء» كان عليه أن يأخذ في صوغ قواعد المنهج التي لم تكن سوى مترتبات تلحق بهذه القاعدة، فالتحقيق العملي للحقيقة التي سبق أن أبان عنها لا يكفيه مجرد الاقتناع أو البرهان النظري.

وأول هذه المترتبات اللازمة عن القضية الأساسية هو «وجوب التخلّي على نحو منتظم عن كل تصور مسبق». ولا تدعو الضرورة إلى إقامة برهان خاص على صحة هذه القاعدة فهي محصلة لكل ما سبق، وهي أساس كل منهج علمي. ولم يكن الشك المنهجي عند «ديكارت» إلاّ واحداً من تطبيقاتها.

ولم تجاوز نظرية «بيكون» عن الأوثان هذا المعنى نفسه. فعلى الرغم مما يبدو من تعارض هذين المذهبين، فإنهما متفقان على هذه النقطة الجوهرية[٢٥]. فعلى الباحث السوسيولوجي، وهو في معرض تحديد موضوع بحوثه، وهو بصدد إقامة براهينه، أن يمتنع تماماً عن استخدام تلك المفهومات التي تكوّنت خارج العلم، غير أن هذا التخلّي أو التحرر من

(٢٤) Ibid., P. 2.

(٢٥) Ibid., P. 40.

سيطرة هذه التصورات ليس أمراً متيسراً في علم الاجتماع بوجه خاص لأن العاطفة تقف في صفها. فنحن نتعاطف ونتشيع لعقائدنا السياسية والدينية وعاداتنا الخلقية بأكثر مما نتعاطف ونتشيع لأشياء العالم المادي. وبالتالي يؤثر ذلك الطابع العاطفي في الطريقة التي ندرك بها هذه الأشياء ونفسرها[٢٦] وقد لا يعترف الكثير بأن هذه العواطف يمكن أن تتكشّف له إلاّ إذا توجه لها وقصد إليها مؤمناً بها لكي يقيم علماً لدراسة الأشياء التي تتعلق بها، غير أن هذه النزعة الصوفية ليست سوى نزعة تجريبية متنكرة déguisé وناكرة négateur لكل علم. فالعواطف التي يجعلها موضوعات اجتماعية ليس لها من الامتياز أكثر من غيرها من العواطف لأنها صدرت جميعاً عن أصل واحد، فقد تكوّنت تاريخياً، كما أنها نتاج للخبرة الإنسانية، إلاّ إنها خبرة مضطربة مختلطة. فهي ليست أموراً علوية مفارقة للواقع، بل هي نتيجة لضروب شتى من الانطباعات والانفعالات التي تراكمت على غير نظام في غيبة التفسير المنهجي[٢٧] . والعاطفة موضوع من موضوعات العلم، ولكنها ليست محكاً للحقيقة العلمية. ولقد واجهت العلوم الفيزيائية نفسها مثل هذه المقارنة العنيفة من قبل العواطف المتصلة بأشياء العالم الفيزيائي التي كانت تحمل هي أيضاً أو قد يُضفى عليها طابع ديني أو خلقي. ومن ثم، فإن دوركايم يعتقد أن هذا الزعم سينقضي عن طريق زواله من علم الاجتماع، فهو معقله الأخير ليدع الميدان خالياً أمام رجل العلم[٢٨].

غير أن القاعدة السابقة كانت قاعدة سلبية تماماً. فهي توجه عالم الاجتماع إلى الإفلات من سلطة الآراء المبتذلة لكي يحول اهتمامه إلى الوقائع، ولكنها لا تقول شيئاً عن الطريقة التي عليه بموجبها أن يدرك هذه الوقائع لكي يجري عليها دراسة موضوعية، فتجيء القاعدة الثانية لكي

---

(٢٦) Ibid., P. 41.

(٢٧) Ibid., PP. 42.

(٢٨) Ibid., P. 43.

تحدد للباحث أولى خطوات الدراسة التي ينبغي أن تكون تعريفه «للأشياء» التي يعالجها. ولكي يكون التعريف موضوعياً ينبغي، بداهة، أن يعبر عن الظواهر الفعلية وليس عن فكرة من أفكار الذهن، بل عن الخواص الباطنة الملازمة لها. كما يجب أن يتحدد التعريف بالعنصر المقوِّم intégrant لطبيعتها وليس بتطابقه مع تصور أو مفهوم مثالي. ولا شك أن الخواص التي يقف عليها الباحث في البداية هي تلك الخواص الخارجية التي تسمح بمشاهدتها على نحو مباشر. أمّا الخواص الأبعد غوراً، فهي لا ريب أشدها جوهرية، كما أن قيمتها التفسيرية أرفع وأسمى، بيد أنها تظل مجهولة عند هذه المرحلة من مراحل العلم، ولا يمكن للمرء أن يستبق إليها إلاّ إذا استعاض عن الواقع بفكرة من أفكار الذهن(٢٩). لهذا كان على الباحث أن يركن إلى الخواص الخارجية في وضع تعريفه الذي يجب أن يعبر عن كل الظواهر التي تتمثل فيها هذه الخواص على قدم المساواة، وليس لدينا أي مبرر أو أية وسيلة تدعونا إلى المفاضلة والاختيار بينها.

وهنا تتعين القاعدة الثانية فيما يلي: «يجب إلاّ نتخذ موضوعاً للبحث قط إلاّ ما كان طائفة من الظواهر التي سبق تعريفها بخواص خارجية معينة تكون مشتركة بينها، وأن يجري نفس البحث على كل ما ينطبق عليه هذا التعريف من ظواهر»(٣٠).

ويضرب دوركايم لذلك مثلاً من علم الإجرام. فنحن نلاحظ وجود عدد من الألفاظ التي تتميز جميعاً بخاصة خارجية هي أن وقوعها يحدث لدى المجتمع رد فعل خاصاً يُسمى بالعقاب. وهكذا نقيم طائفة من الأفعال قائمة برأسها نطلق عليها عنواناً مشتركاً، بحيث نطلق اسم «الجريمة» على كل فعل معاقب عليه، ونجعل من الجريمة التي عرفناها على هذا النحو موضوعاً لعلم خاص هو علم العقاب(٣١) وهكذا نصنع في سائر العلوم.

(٢٩) Ibid., P. 44.

(٣٠) Ibid., P. 45.

(٣١) Ibid., loc. cit.

وطالما حددت قاعدة التعريف بداية العلم، فإنها لا تفيد في التعبير عن جوهر الواقع، بل تضعنا حيث يمكن أن نبلغه فيما بعد، فكل مهمتها هي أن تحكم الصلة بيننا وبين الأشياء، ولمّا كان الذهن عاجزاً عن إدراك الأشياء وبلوغها إلاّ من خارجها، فإن التعريف لا يسعه إلاّ التعبير عن خارجها. وهو لا يفسّرها، بل حسبه أن يهيء نقطة البدء الضرورية لتفسيراتنا.

فالعقاب لا يصنع الجريمة، ولكنه يكشف لنا من الخارج عنها، ومن ثم فالعقاب هو ما ينبغي أن نبدأ منه إذا شئنا أن نفهم الجريمة ونحيط بها(٣٢).

ولمّا كان خارج الأشياء لا يُتاح لنا إلاّ عن طريق الإحساس، فلنا أن نوجز القضية فيما يلي: لا بدّ لكي يكون العلم موضوعياً، ألاّ يبدأ من المفهومات أو التصورات التي تتشكل وتُصاغ بدون العلم، بل من الإحساس. وهكذا تكون المعطيات الحسية هي عناصر تعريفات العلم الأولية.

غير أن الإحساس أمر ذاتي، لهذا قامت في العلوم الطبيعية القاعدة الداعية إلى نبذ المعطيات الحسية التي يغلب عليها الطابع الشخصي للملاحظ، والإبقاء على المعطيات الحسية التي تعرض درجة كافية من الموضوعية. فهذه القاعدة هي التي تحمل عالم الفيزياء على الاستعاضة عن الانطباعات الغامضة التي تثيرها الحرارة أو الكهرباء بما تكشف عنه ذبذبات أجهزة قياس الحرارة أو الكهرباء(٣٣).

وعلى عالم الاجتماع أن يحرص على مراعاة هذه التحوطات، فينبغي أن تكون الخواص الخارجية الفعلية التي يعرف بها موضوع بحثه، أن تكون

---

(٣٢) Ibid., P. 53.

(٣٣) Ibid., P. 55.

على هذا القدر من الموضوعية. ويمكن أن نقرر ـ كمبدأ ـ أن الوقائع الاجتماعية يمكن أن نعرضها موضوعياً بقدر ما تتجرّد تماماً عن الوقائع النظرية التي تتجلى عليها.

ويكون الإحساس موضوعياً بقدر ما يكون موضوعه على درجة كبيرة من الثبات، فشرط كل موضوعية وجود علامة ثابتة دائماً ومتطابقة (أو متماثلة) Identique بحيث يسمح عرضه وملاحظته باستبعاد كل ما هو متغير وذاتي. أمّا إذا كانت العلامات الوحيدة المتاحة متغيرة ولا تستقر على حال، فلن يجد الباحث مقياساً مشتركاً ـ أو أية وسيلة ـ للتمييز بين انطباعاتنا التي تعتمد على الخارج، وبين ما يأتي من داخلنا، وعلى هذا النحو نفسه تغدو الحياة الاجتماعية إذا ما عجزنا عن عزلها عن حوادثها الجزئية الخاصة التي تتجسدها، تغدو مجرد تيارات حرة طليقة ليس في وسع الباحث أن يثبتها على حال ليتسنى له ملاحظتها، ومن ثم فلن يكون في مقدوره أن يدرس الواقع الاجتماعي. غير أننا نعرف أن الواقع الاجتماعي يقبل التشكل بصور شتى دون أن يكفّ لحظة عن أن يكون نفسه. فخارج الأفعال الفردية تعبر العادات الاجتماعية عن نفسها في صور محددة وقواعد قانونية وخلقية وأمثال شعبية، وغيرها. ولمّا كانت هذه الصور موجودة على نحو دائم، لا تختلف باختلاف تطبيقاتها التي توجد عليها، فإنها تشكل موضوعاً ثابتاً ومعياراً étalon دائماً بإزاء الملاحظ حيث لا تفسح المجال أمام انطباعاته الذاتية وملاحظاته الشخصية.

فالممارسات والتصرفات ليست سوى الحياة الاجتماعية مدعومة مركزة consolide ومن المشروع دراستها عبر هذه الممارسات، إلاّ إذا كان ثمة دلائل تعارض ذلك عندما لا يعود القانون معبراً تماماً ـ في لحظة بعينها ـ عن الحالة الحقيقية التي تكون عليها العلاقات الاجتماعية، فعندئذٍ لا يقوم القانون مقام العلاقات الاجتماعية[٣٤].

---

(٣٤) Ibid., PP. 55 - 6.

وهنا يصرِّح دوركايم بالقاعدة الثالثة فيما يلي: «عندما يشرع عالم الاجتماع في استكشاف نظام معين من الوقائع الاجتماعية، فعليه أن يبذل جهده في النظر إلى هذه الوقائع من الجهة التي تتمثل فيها معزولة عن تجلياتها ومظاهرها الفردية»[٣٥].

ولقد تمكّن دوركايم بفضل هذا المبدأ، كما يقول، من دراسة التضامن الاجتماعي solidarité وأشكاله المتنوعة، وتطوره من خلال نسق القواعد القانونية الذي يعبر عنها. وبالمثل، فإن المرء إذا حاول التمييز والتصنيف للأنماط العائلية المختلفة وفقاً للأوصاف الأدبية التي يتيحها لنا الرحّالة والمؤرخون أحياناً، فإن المرء يكون عرضة للخلط بين أشد الأنماط تبايناً. ولكنه لو اتخذ كأساس للتصنيف النظام التشريعي للعائلة، أو على الأخص، قانون التوريث، فسيكون لديه محك موضوعي يعصمه من الوقوع في الكثير من الأخطاء[٣٦].

فإذا ما ضممنا قواعد دوركايم معاً، لألفينا أن الفئة الوحيدة من الوقائع التي تلائم تعريفه هي فئة القوانين، فهي خارجية بالنسبة للفرد، أي من وجهة النظر الذاتية، كما أنها توجد في حد ذاتها، مستقلة عن اطّرادات السلوك التي تنتجها. لذلك كان من المتوقع أن يكرِّس دوركايم أهمية قصوى للشرائع والقوانين بوصفها مصدراً رئيسياً للمعطيات، وهذا هو ما صنعه بالفعل وخاصة في دراسته الشهيرة «تقسيم العمل» (١٨٩٣)، وكانت خاتمة بحوثه في علم الاجتماع، وقد دارت حول آرائه في التضامن الاجتماعي. وقد عالج دوركايم في القسم الأول من الكتاب الظواهر الاجتماعية بوجه عام بوصفها نتائج مصاحبة لتقسيم العمل في المجتمع معتمداً إلى أقصى حد على المعطيات المستمدة من القانون الذي يعد في نظره مظهراً للحياة الاجتماعية لا يخضع للملاحظة فحسب، بل هو أكثر

---

(٣٥) Ibid., P. 57.

(٣٦) Loc. cit.

صور القهر الاجتماعي تنظيماً وتبلوراً. وحينما قارن دوركايم بين المجتمعات القديمة والمجتمعات الأكثر تطوراً لاحظ أن الأولى تتميز بوجود نوع من التضامن الميكانيكي على حين يسود الثانية تضامن عضوي. فبينما يقوم التضامن الميكانيكي على التماثل بين أعضاء المجتمع، يتأسس التضامن العضوي على التباين. ويقترن نمو تقسيم العمل في المجتمع بظهور التضامن العضوي لأن ما يترتب على تقسيم العمل من تباين بين الأفراد يؤدي إلى دعم التساند في المجتمع. وينعكس هذا التساند على العقلية الإنسانية والأخلاقيات فكلما زادت ظاهرة التضامن العضوي رسوخاً، قلّت أهمية العقل أو الضمير الجمعي. فيحلُّ القانون المدني والإداري الذي يهدف إلى صون حقوق الأفراد محل القانون الجنائي القائم على الجزاءات الرادعة[٣٧].

وقد اعتمد دوركايم من جهة أخرى، على الإحصاء الذي أشاد بأهميته من قبل كتدبير منهجي يعاون على تخليص الواقعة الاجتماعية من اختلاطها بغيرها، والتمييز بينها وبين تجسداتها، بغية ملاحظتها في حال نقائها وصفائها. وهذا هو ما صنعه في دراسته عن الانتحار (١٨٩٧). فقد حاول دراسة معدلات الانتحار في قطاعات مختلفة من سكان أوروبا حيث تضمن استخدامه للتحليل الإحصائي هدفين تمثّل الأول في نقده للنظريات التي سعت إلى تفسير تباين معدل الانتحار بين الجماعات تفسيراً سيكلوجياً أو بيولوجياً (عضوياً) أو تطورياً أو جغرافياً. وعزز الهدف الثاني تفسيرات دوركايم السوسيولوجية بالبينات التجريبية. وقد رد اختلاف معدلات الانتحار إلى تباين البناء الاجتماعي وبخاصة إلى الفروق القائمة في درجات التضامن الاجتماعي ونمطه. فينشأ الانتحار الأناني egoistic عن ضعف تكامل الجماعة، ويسود بوجه خاص في الجماعات التي تضعف فيها قوة الروابط الاجتماعية على نحو ما نتبينه في ارتفاع معدلات الانتحار بين

(٣٧) Timasheff, N., Sociological Theory. Its Nature and Growth. PP. 108 - 9.

البروتستانت وغير المتزوجين. ويصاحب الانتحار الناشىء عن اختلال المعايير anomie انهيار المعايير الاجتماعية الناجم عن التغييرات الهائلة والمفاجئة التي يتميز بها عصرنا الحديث. أمّا الانتحار الغيري altruistic فقد يحمل على وجوده التضامن الاجتماعي، وتزداد معدلاته في بعض المجتمعات البدائية، وفي بعض الجيوش العصرية[٣٨].

وإذا كان ثمة صعوبة في الحصول على معرفة وضعية وموضوعية عن المجتمع وتمثلاته الجمعية، فإن هذه الصعوبة في نظر دوركايم لا ترجع إلى أية مشكلات باطنة في الدراسة العلمية لهذه التمثلات، بل تُعزَى إلى أحكامنا المبتسرة ضد المعالجة العلمية للمجتمع، كما ترجع على نحو غير مباشر إلى أنفسنا، وثمة ضروب من الواقع الفيزيائي مثل الكهرباء والمغناطيسية والجاذبية التي يدرسها عالم الفيزياء هي ضروب من الواقع الذي يخفى على الملاحظ شأنها في ذلك شأن الواقع النفسي للمجتمع. وذلك مثل التضامن الاجتماعي الذي أخضعه دوركايم للدراسة عن طريق الإفادة من الدلائل indices الموضوعية التي تشير إليه، مثل القواعد التشريعية ومعدلات الانتحار. وقد استخدم دوركايم في دراسته منهج التلازم في التغير concomitant variations مقارناً كل هذه الدلائل والمؤشرات أو العلاقات الخارجية في مختلف أوضاعها وأحوالها المكانية والزمانية.

وهكذا سعى دوركايم في مؤلفيه الرئيسيين «تقسيم العمل» و«الانتحار» إلى الحصول على معرفة الحالة الداخلية للمجتمع بالإهابة «بالوقائع» الخارجية التي يكشف فيها الواقع عن نفسه.

ويرد دوركايم على ما يُتهم به علم الاجتماع الوضعي بأنه قد نصب وثناً للوقائع بينما أعرض عن القيم والمثل العليا[٣٩]، يرد على ذلك الاتهام

---

(٣٨) Ibid., P. 111.

(٣٩) E. Tiryakian, Sociologism and Existentialism, P. 19.

بقوله: بأن الظواهر الاجتماعية الأساسية وهي الدين والاقتصاد والجماليات ليست أكثر من أنساق للقيمة، وبالتالي للمثل العليا. فالمثل العليا هي نقطة البداية والانطلاق لعلم الاجتماع، وليست خاتمة المطاف لبحوثه، لأن المثل الأعلى هو مجال دراسته الخاص، ولكن علم الاجتماع لا ينشىء مثلاً عليا لأنه بوصفه علماً وضعياً لا يقبل القيم أو المثل العليا إلاّ من حيث هي وقائع وموضوعات للدراسة يعمد إلى تحليلها ويحاول تفسيرها(٤٠).

وليس ثمة مَلَكيتين للحكم، بل مَلَكَة Faculty واحدة لأن كل الأحكام (قيمية أو واقعية) تؤسس على واقعة معينة. وليس ثمة فارق بين النوعين من الحكم من جهة طبيعته الجوهرية.

ويعرض دوركايم موقفه من القيم بعد أن يبرز طابعها الإشكالي. فالقيم في نظره تفترض تقديراً يصدر عن فرد له حساسيته الخاصة، فما له قيمة هو خير، وما هو خير هو ما يُرغب فيه، وكل ما يرغب فيه هو حالة سيكلوجية. ورغم ذلك يجد دوركايم أن للقيم التي يعالجها موضوعية الأشياء. وهنا تتصدّى له مشكلة القيمة في السؤال: كيف إذنْ نوفّق بين هاتين السمتين: الحالة السيكلوجية، والموضوعية؟ أو بعبارة أخرى: هل يمكن لحالة وجدانية أن تكون مستقلة عن الذات التي تشعر بها؟(٤١).

يرفض دوركايم كلا من الاعتقاد بأن القيمة خاصة باطنة في الشيء تؤثر في الذات، وكذلك القول بأن الذات هي التي تخلع القيمة على الشيء. ويرد القيمة إلى الفكر الجمعي الذي يغير كل شيء يمسه ويتصل

(٤٠) Durkheim, Sociology and Philosophy, P. 96.

وهذا الكتاب مجموعة من المقالات والفصول التي جُمعت بعد وفاته تحت هذا العنوان، والمقال الذي نعتمد عليه هنا هو «أحكام القيمة وأحكام الواقع» الذي ظهر أول مرة عام ١٩١١ في مجلة الميتافيزيقا والأخلاق وقد ترجم المقال الأول إلى الانجليزية عام ١٩٥٣

Value judgments and judgments of Reality.

(٤١) Ibid., PP. 80 - 2.

به. وهكذا يحلّ دوركايم هذا التعارض بردِّ القيم إلى المجتمعات الإنسانية، فما دامت المثل العليا وأنساق القيم المطابقة لها تتباين بتباين الجماعات البشرية، فلا بدّ أن يكون ثمة أصل جمعي مشترك للاثنين معاً. غير أنه يرفض أن يكون المجتمع تركيباً مؤلفاً من الأعضاء والوظائف الحيوية يحفظ نفسه ضد قوى التدمير الخارجية، كأنه كيان عضوي فيزيائي تتألف حياته بأسرها من ردود أفعال ملائمة لمنبهات خارجية، لأن المجتمع أكثر من ذلك، فهو «مركز أو موطن لحياة خلقية «Le foyer d'une vie morale»[٤٢] فعندما لا تنعزل العقول أو النفوس الفردية، بل تدخل في علاقة وثيقة من التفاعل بين الواحد والآخر ينشأ عن هذا التركيب نوع جديد من الحياة النفسية. غير أن هذا العالم الجمعي يختلف، من حيث الكيف أو النوع، عن العالم الفردي، فينسى الفرد نفسه من أجل الغاية المشتركة. ويوجه سلوكه على هَدْي من مستوى أو مقياس يقوم خارج ذاته. وتفترق هذه الحياة الجمعية عن الحياة الفردية على نحو ما يختلف المثالي عن الواقعي، والأسمى عن الأدنى. والمجتمع هو الذي يدفع الفرد ويقسره على أن يعلو فوق ذاته، ويتيح له الوسائل التي يحقق بها ذلك. ولا يمكن للمجتمع أن يتكون دون خلق مثل عليا، هي الأفكار والآراء التي يرى المجتمع نفسه عن طريقها، ويبلغ قمة تطوره. وليست المثل العليا تجريدات أو تصورات ذهنية باردة تعوزها القوة والحرارة والقدرة، بل هي دينامية تقوم من ورائها القوى الفعالة، للعقل الجمعي، فهي قوى جمعية، أي أنها قوى «خلقية»، كما أنها في الآن نفسه قوى «طبيعية» يمكن أن تُقارن وتُقاس بقوى الكون الأخرى. ويشارك المثل الأعلى في الواقع لأنه مستمد منه في عين اللحظة التي يتعالى فيها ويفارقه. والعناصر التي تتألف لتكوين المثل الأعلى جزء من الواقع، ولكنها متألفة على نحو جديد. وأصالة منهج التأليف والربط هي التي تميز أصالة التركيب نفسه، والفرد لا يعثر داخله على المواد التي تفضي إلى ذلك التركيب، لأنه لو ركن إلى قواه الخاصة لن يجد في نفسه

---

(٤٢) Ibid., P. 91

الميل أو القدرة على تجاوز ذاته[٤٣].

وتستمد القيمة من صلة الأشياء بالجوانب المتعددة من المثل الأعلى، والمثل الأعلى ليس من عالم آخر، بل هو من الطبيعة، وفي الطبيعة، ولكنه يختلف فقط عن الأشياء الأخرى على أساس الأمل في فهم تقدمي متزايد، أي فهم متطور نام، دون أن يضع العقل سلفاً حدوداً لهذا التقدم اللامتناهي. فهناك يمكن أن يفهم الفرق بين طبيعة الشيء وبين قيمته، ولا يمكن أن تنكشف المثل العليا وتصبح واعية بذاتها إلاّ إذا تحققت في موضوعات أو أشياء مادية يمكن أن يشاهدها ويفهمها الجميع. فالرسوم والرموز من كافة الأنواع، والشعارات مكتوبة أو منطوقة، والكائنات الحية، تقدم جميعاً الأمثلة على تحققات عينية ملموسة للمثل العليا. ولا تقرر خصائص الموضوعات والأشياء السابقة، الذاتية والباطنة قيمتها الخاصة بها، بل المجتمع هو الذي يقررها لها ويخلعها عليها[٤٤].

والمجتمع عند دوركايم هو «الطبيعة وقد بلغت مرحلة عالية من تطورها ونموها، مركزة طاقاتها لتجاوز ذاتها»[٤٥]. ويضم المجتمع إلى كونه موضوعاً خيراً مرغوباً فيه نسعى نحو التعلق به، يضم إلى ذلك كونه سلطة أخلاقية هي مصدر الإلزام، تأمرنا وتفرض علينا هذه القيم.

وعلى هذا الوجه يعترف دوركايم بمشروعية القيم موضوعاً للدراسة العلمية، بوصفها وقائع أو «أشياء» اجتماعية تصدق عليها قواعده المنهجية التي تصدق على غيرها من الظواهر، وهذه القواعد هي التي يوجزها دوركايم في خاتمة كتابه «قواعد المنهج السوسيولوجي» على النحو الذي يجعل منهجه، في المقام الأول، مستقلاً عن كل فلسفة[٤٦]، بحيث لا

(٤٣) Ibid , P. 90 - 3.

(٤٤) Ibid , P. 94

(٤٥) Ibid., P. 97.

(٤٦) Durkheim. Les Regles de la Méthode sociologique. P. 172.

يكون من الصواب أن يوصف علم الاجتماع وصفاً فلسفياً كأن يكون علماً وضعياً أو تطورياً أو روحانياً. فحسبه أن يكون علم اجتماع لا غير ينظر إلى الوقائع الاجتماعية على أنها من الممكن أن تُفسَّر كغيرها من أشياء الطبيعة وأنه علم كغيره من العلوم وليس تصوفاً. كما أن منهجه، في المقام الثاني، منهج موضوعي حيث تسود الفكرة القائلة بأن الوقائع الاجتماعية «أشياء» وينبغي أن تُعالج بوصفها كذلك(٤٧). على أن تكون السمة الثالثة المميزة للمنهج نظرته للوقائع الاجتماعية على أنها «أشياء اجتماعية» لا تعني دراستها ردها واختزالها إلى شروطها الأولية سواء كانت نفسية أو عضوية، بل تعني معالجتها علمياً دون تجريدها من خواصها النوعية. فعلم الاجتماع ليس ملحقاً أو تابعاً لعلم آخر، وإنما هو علم مستقل متميز بموضوعه الذي هو الواقع الاجتماعي(٤٨).

تحليل ونقد:

يبدو مما سبق أن القضية التي شغلت اهتمام دوركايم وتوفّر على تأييدها والدفاع عنها كانت استقلال علم الاجتماع عن طريق اثبات استقلال موضوع دراسته عن سائر موضوعات العلوم الأخرى، وتميزه بوقائع خاصة لا تختلط بغيرها من وقائع الحياة الإنسانية.

وقد أدّى حرصه على توكيد هذا الاستقلال لوجود الواقعة أو الظاهرة الاجتماعية إلى خلطه في دراسته للموضوعية بين مستوييها الانطولوجي والمنهجي. فالواقعة على المستوى الأنطولوجي خارجية مستقلة عن الأفراد، وتمارس قهراً عليهم. أمّا تحديدها ودرسها على المستوى المنهجي فيقوم على البحث عن، أو في، الخواص أو العلامات الخارجية التي يمكن مشاهدتها في الواقع. كما يقوم على درس الوقائع مستقلة عن تجسّداتها ومظاهرها الفردية. ويتجلّى هذا الخلط فيما يطلق عليه «سوليان» Smullyan نزعة «الرد

(٤٧) Ibid., P. 175.

(٤٨) Ibid., PP. 176 - 7.

إلى الجماعة» agelicism التي اصطلح عليها للدلالة على المركب الذي يجمع بين الميتودلوجية الوضعية، وبين مجموعة معينة من النظريات العيانية «Substantive»(*)، وأبرزها نظريات دوركايم ذات النزعة السوسيولوجية Sociologism(٤٩).

وتقوم هذه النزعة السوسيولوجية لدى دوركايم على افتراضات أو مزاعم ثلاثة أولها هو وحدة الطبيعة، وثانيها هو أن الظواهر الاجتماعية جزء من العالم الموضوعي للطبيعة، أي أنها واقعية، وثالثها هو أن الظواهر الاجتماعية تخضع لقوانينها ومبادئها الخاصة التي هي قوانين ومبادىء طبيعية، ويترتب على هذا إمكان خضوع الظواهر للبحث العلمي، وبالتالي لقوانين البحث العلمي وقواعده التي أهمها مبدأ العلّية(٥٠).

والتزام دوركايم بهذا المبدأ هو الذي حمله على اختيار المذهب العقلي اسماً يطلقه على مذهبه أو منهجه - والمعنى واحد هنا - فهدفه الرئيسي هو بسط المذهب العقلي العلمي على السلوك الإنساني عن طريق بيان إمكان رده إلى علاقات العلّة بالمعلول(٥١). ويتكشّف في مناقشته للعلية هذا الخلط

(*) النظرية العيانية هي ذلك الجانب من النظرية أو العمل النظري الذي لا يُعنى بالمنهج أو الأسلوب، بل يقوم فقط على وجهات النظر المذهبية التي تتحدث عن كيانات أو عناصر وجودية وعن العلاقات بينها. أو هي بعبارة أخرى المحتوى النظري أو المذهبي من النظريات العلمية الذي يشغل بموضوع الدراسة وليس بأسلوب الدراسة ومنهجها، وتترجم هذه اللفظة في الدراسات القانونية بالموضوعية أو المادية للإشارة إلى ما يمس موضوع القضية في مقابل الإجراءات أو للتمييز بين ما يتصل بالموضوع وما يتعلق بالشكل. وترجمتها على هذا النحو هنا يثير الالتباس وتؤدّي إلى الخلط وترجمتها بالعيانية (أو العينية) يقرّبها من أصلها في مصطلح «عين» الذي استخدمه العرب أولاً في ترجمة الكلمة اليونانية (ousia) قبل أن يعدلوا عنه إلى مصطلح الجوهر substance.

(٤٩) D. Mitchel (editor) A Dictionary of Sociology, art. Agelicism.

(٥٠) Tiryakian, op. cit., P 14.

(٥١) Durkheim. Les Regles, P. VIII.

الأساسي بين استخدامها مبدأ منهجياً، وبين تصورها واقعاً أنطولوجياً، فهناك في نظره تكافؤ أو تناسب proportionnalité بين العلّة والمعلول، ولكل معلول واحد علّة واحدة، لأن العلاقة بينهما تعبر عن طبيعة واحدة[٥٢]. غير أن هذا التصور يفترض سلفاً وجوداً متميزاً أو مستقلاً لشيئين محددين تامين، أحدهما علّة والآخر معلول له. على حين أن الوقائع العلمية لا يمكن أن تكون على هذا النحو من النقاء الأنطولوجي - إنْ أُبيح هذا التعبير - فقد تكون في إحدى مراحل تطور البحث العلمي مركباً مما هو جوهري وعَرَضي، وتأليفاً من معطيات متعددة المصادر والعوامل بحيث لا يمكن أن نحدد علّة كل منها على حدة، هذا إذا كان ثمة علة واحدة أصلاً لكل منها، ثم يمضي التطور العلمي لمزيد من التحديد أو التأليف بين عناصر أخرى نعزل بعضها أو نضيفه إلى بعضها الآخر وهكذا. ففكرة العلية عند دوركايم تنطوي على عناصر ميتافيزيقية، لا تستقيم مع البحث العلمي، أو ليس من شأن العلم أن يثبتها أو ينفيها.

ويتضح خلطه أيضاً بين المستويين الأنطولوجي والمنهجي للموضوعية في قاعدته التي يقرر فيها على سبيل المبدأ أن الوقائع الاجتماعية يمكن أن تعرض موضوعياً بقدر ما تتجرد تماماً عن الوقائع الفردية التي تتجلّى بها. ويكون الإحساس موضوعياً بقدر ما يكون موضوعه على درجة كبيرة من الثبات. وشرط كل موضوعية وجود علامة ثابتة دائمة لأنها إنْ كانت متغيرة غير مستقرة فإن الحياة الاجتماعية تغدو، إذا عجزنا عن عزلها عن حوادثها الفردية، مجرد تيارات حرة طليقة ليس في وسع الباحث أن يثبتها ليتسنى له ملاحظتها، على حين أن الواقع الاجتماعي ليس كذلك، فهو يشكل موضوعاً ثابتاً أو معياراً دائماً مستقراً بإزاء الملاحظ[٥٣].

فهنا لا نرى مبرراً للربط بين البحث منهجياً عن وسيلة مستقرة ثابتة

---

(٥٢) Ibid., P. 156.

(٥٣) Ibid., PP. 55 - 56

يتفق الباحثون على سلامتها وملاءمتها في دراسة الواقع الاجتماعي، وبين افتراض ثبات هذا الواقع نفسه وامتناعه عن التغيير، فثبات واستقرار الأداة والمنهج لا يعني ثبات موضوع الدراسة واستقراره.

وإلى مثل هذا يذهب أيضاً في قوله بأن الوقائع الاجتماعية تبلغ من التعقيد درجة لا يمكن أن يحيط بعمومها عقل إنسان مهما يعظم اتساعه وشموله. وهكذا فإن أغلب النظم الخلقية والاجتماعية لا ترجع إلى الاستدلال والحساب Calculation (الذي يجريه العقل والفكر)، ولكن إلى العلل الغامضة وإلى المشاعر اللاواعية وإلى الدوافع التي لا علاقة لها بالنتائج التي تفضي إليها، وبالتالي لا يقدر على تفسيرها[٥٤]. فهذا خلط بين تصوره لطبيعة النظم التي يتحدث عنها والتي لا تتكون واقعياً عن طريق التدبر العلّي، وبين إمكان دراستها على نحو عقلي[*].

ويقرن دوركايم دوماً بين الإمكان المنهجي، وهو أمر متطور نام بطبيعة الحال، وبين تصوره للواقع الاجتماعي. فما دمنا لا نملك سوى إدراك الخواص الخارجية من الواقع، فلا بدّ أن تكون هذه الخواص في رأيه هي التي تعين طبيعة الوقائع. ولا ريب أن هذا ضرب من التعسف أثبت تاريخ تطور العلم ضرره البالغ، فلا ينبغي كما يقول «هوايتهد» أن تكون الإجراءات المنهجية سبباً للوقوف بمشكلة ما عند حد لا تعدوه[٥٥].

وتعد خاصة «القهر» التي يحتفي بها دوركايم أشد الاحتفاء علامة أخرى على تعسفه في تصور ما ينبغي أن تكون عليه الموضوعية في علم

---

(٥٤) Quoted in: Tiryakian, Sociologism and Existentialism P. 18.

وقد وردت العبارات أصلاً في مقال لدوركايم عن «علم الأخلاق الوضعي في ألمانيا» في المجلة النفسية ١٨٨٧.

(*) لا يعنينا هنا مناقشة التناقض في المحتوى النظري لمذهبه الذي يتضح في ردته في هذا المقال عن مذهبه العقلي وتغليبه للأساس اللاعقلي واللاواعي للظاهرة الاجتماعية، فحسبنا هنا مناقشة منهجه وتصوره للموضوعية.

(٥٥) Quoted in: Syllivan, Limitaions of Science, P. 125.

الاجتماع، وهو التعسف الذي بعث عليه الخلط بين المستويين المذكورين. فالقهر قد يكون سمة أنطولوجية، إنْ أُبيح هذا التعبير، للواقعة الاجتماعية، ولكنه عند دوركايم وسيلة منهجية أيضاً. فلا بدّ في نظره لكي نكون موضوعيين أن نرفض كل وسيلة تعتمد على المشاعر الذاتية أو الاستبطان. وهذا لا يصدق على وقائع علم الاجتماع، بل على وقائع علم النفس أيضاً إذا كان له أن يصير علماً موضوعياً، فهو يشترط على الباحث لكي يتخذ مسلكاً علمياً إزاء الوقائع الاجتماعية أن يقرَّ أولاً بأنها ليست وليدة إرادات فردية، وإنها تقاومه حينما يحاول أن يحيد عنها أو يسعى إلى تغييرها، بوصفها شيئاً خارجياً لا سبيل إلى تغييره. ولكننا لا نرى صلة منطقية بين الالتزام بالموضوعية وبين التسليم بهذه المصادرة.

وقد نسلِّم جدلاً مع دوركايم بأن ليس في وسع العلم أن يدنو من الوقائع إلاّ عبر خصائصها الخارجية، إلاّ أن السؤال الذي ما يزال يلحُّ علينا هو: أي هذه الخصائص الخارجية هي التي نعدها أدل من غيرها على طبيعة هذه الوقائع أو أدنى إلى فهمها؟

لا ريب أن الإجابة على هذا السؤال لا يمكن أن نحصل عليها قبل وضع السؤال كما صنع دوركايم الذي جعلها شروطاً لا بدّ من الإقرار بها لكي نكون موضوعيين. وكان الأحرى به أن يرجىء الحديث عنها قبل أن يشرع في البحث، أو على الأقل، أن يذكرها كفروض عليه أن يتحقق من صحتها بمقتضى البحث نفسه، وليس قبله. ولكن دوركايم صاغ آراءه الخاصة (العيانية Substantive) على هيئة قواعد منهجية أضفى عليها طابعاً موهوماً من الحيدة العلمية، وجعل منها شروطاً.

وليست المشكلة في مجرد الخلط بين المستوى الأنطولوجي والمستوى المنهجي للموضوعية، ففي مراحل معينة من النظرية العلمية يتلازم الإثنان معاً، ويفضي الواحد منهما إلى الآخر على نحو منطقي. غير أن المشكلة في تصور دوركايم للموضوعية يكمن فيما يمكن أن تؤدّي إليه افتراضاته النظرية

المتنكرة في رداء القواعد المنهجية. فلا بأس على الإطلاق من أن يبدأ الباحث بتصورات نظرية معينة تتعلق بموضوع بحثه تحمله على اختيار مشكلة بحثه وانتقاء أدواته الملائمة لدراستها، غير أن هذا لا يعني أن المنهج العلمي لا يستقيم استخدامه قط إلاّ بالتسليم بمثل هذه التصورات. فهذا من شأنه أن يفضي إلى ضرب من الإلزام المسبق بآراء معينة يغلق الطريق أمام البحث العلمي لكي يتفتح على آفاق وجوانب متعددة، وتصبح هذه «القواعد» المنهجية عقبة في وجه إمكان دراسة موضوعات متجددة لا تسمح بها التصورات النظرية التي تتبطن هذه «القواعد». وتغدو المسألة على هذا النحو اختياراً لا مفرَّ منه بين استخدام قواعد المنهج العلمي التي فصلها دوركايم، وبين أن نظل متخبطين في جهالتنا. أو بعبارة أخرى: إمّا أن نقبل آراء دوركايم في طبيعة الوقائع الاجتماعية، وإمّا أن نحرم من نعمة العلم!! فهذا هو ما تؤدّي إليه قواعد دوركايم لتحقيق الموضوعية، فقد حكم على الكثير من الموضوعات بالنفي خارج أسوار العلم، أو على الأقل أحاطها بالشبهات. ومن هذه الموضوعات دور الإرادات الفردية والوعي والشعور. فقد نسلِّم معه بأن الوقائع الاجتماعية ينبغي أن ندرسها كأشياء، ولكن ليس معنى هذا أن نستخلص كل ما يترتب على كلمة «شيء» من نتائج، وأن نطابق بين أسلوب الدراسة للوقائع كأشياء، وبين تصورها ككيانات مستقلة عن البشر والأفراد لا يملكون إزاءها تغيير طبيعتها كشيء مستقل عنهم. وهو يصرح بأن ذلك يرجع إلى أن الشيء يواجهنا بنوع من المقاومة لا يمكن قهرها. ولكن لماذا لا تكون هذه المقاومة هي مقاومة إرادة ووعي بشر آخرين وليس مقاومة شيء مستقل اسمه الواقعة أو الظاهرة، أو أن الواقعة أو الظاهرة نفسها تحمل في تأليفها هذه الصراعات الداخلية؟

ولا ريب أن دوركايم كان من أنصار النزعة الواقعية realism بمعناها الذي ذاع في العصر الوسيط، حيث أضفى على مفهوماته العلمية، بوصفها معانٍ كلية، وجوداً موضوعياً واقعياً، وهي تلك النزعة التي ارتدت أثواباً

نظرية كثيرة أبرزها ما يطلق عليه اسم النزعة الكلية holism التي لا تعترف بالوجود أو المشروعية العلمية إلاّ للكليات wholes التي ينسحق في خضمها الأفراد، وكذلك نزعة «الرد إلى الجماعة» agelicism التي يصبح معها السلوك الفردي انعكاساً واستعارة لسلوك الجماعة.

ولسنا هنا بصدد ترجيح رأي على آخر، فالمسألة ينبغي أن تترك للبحث العلمي ليسهم فيها دون أن نفرض عليه باسم المنهج رأياً خاصاً نضعه بمثابة الأساس الوحيد والشرط الواجب توافره للالتزام بالموضوعية. كما أن مشكلة التغير الاجتماعي تصبح مع هذا الخلط الأنطولوجي المنهجي أمراً مشكوكاً فيه كموضوع للدراسة ما دام دوركايم قد اشترط تجريد إدراكنا الحسي «للشيء» من كل عنصر متغير بحثاً عن العلامة الثابتة التي تكشف عن وجوده، ويعطينا مثلاً على ذلك من التقاليد والنظم الاجتماعية التي يتضح ثباتها واستقرارها رغم ما تتخذه من مظاهر وتجسدات فردية متغيرة. فالواقع أن دوركايم لم يستطع في بحثه للموضوعية أن يميز بين سؤالين متباينين، أولهما، وهو الذي ينتسب إلى المستوى المنهجي، كيف يمكن أن نلتزم الموضوعية في دراستنا الاجتماعية، كيف نتجنب التحيز، كيف ننتقي منهجنا ونستخدم أدواتنا، وكيف نبلغ نتائجنا؟

وثانيهما، هو السؤال الذي ينتمي إلى المستوى الأنطولوجي: ما هي طبيعة هذه الوقائع الاجتماعية، هل هي نتاج النزوات والإرادات، أم هي مركب من تفاعل بينهما؟ هل هي ذات وجود مفارق للأفراد أم هي مندمجة في وجودهم؟

وبعبارة أخرى يمكن القول بأن دوركايم كان موضوعانياً Objectivist حيث أراد أن يكون موضوعياً، فهو قد حدد سلفاً أنماطاً جاهزة لا يمنحها هي بقدر ما يمتحن بمقتضاها الوقائع العلمية.

غير أن دوركايم كان يذود ببسالة عن علم الاجتماع ويؤيد جدارته باستقلاله بموضوع خاص يملك من الوجود ما تملكه موضوعات العلوم

الطبيعية بحسب تصوره لها في ذلك الحين. واستطاع أن يكون مقنعاً في ضرورة نقل العلم الاجتماعي من متاهة الحجاج النظري إلى مستوى البحث الوقائعي. ومن الإنصاف أن ندفع عنه هنا ما لحقه من سوء فهم ظلّ عند البعض بصدد ملاحظاته على الفلسفة، وعلم النفس. فلم يكن معادياً للفلسفة بوصفها كذلك. فقد آثر في مقدمة كتابه لقواعد المنهج أن يُسمّى عقلانياً وهي تسمية فلسفية بلا مراء، كما ذكر أن الفلسفة نفسها يمكن أن تفيد من تحرير علم الاجتماع. ولم يكن علم الاجتماع في نظره منافساً للفلسفة أو علم النفس، بل كانت قضيته الرئيسية أن يستخلص علم الاجتماع استقلاله عنهما، ولكل شأنه بعد ذلك. فإذا كان لعلم الاجتماع الحق في تطبيق المنهج العلمي على موضوع خاص، فإنه ينكر عليه في نفس الوقت أن يرد réduire موضوعه إلى موضوعات العلوم الأخرى ليغدو شعوراً سيكلوجياً أو كياناً عضوياً أو مادة فيزيائية. ولا يعني هذا بطبيعة الحال تقليلاً من شأن علم النفس أو البيولوجيا أو الفيزياء، فلكل منها دائرة نفوذه.

وهكذا دفعه تطرفه في الدفاع عن استقلال علم الاجتماع بموضوع خاص إلى أن يدمج وجهات نظره في هذا الموضوع في حديثه عن قواعد المنهج التي ينبغي أن يتبعها علم الاجتماع بحيث أصبح من العسير أن نميز بين النتائج التي يمكن أن ينتهي إليها البحث، وبين الشروط أو القواعد التي يجب أن يبدأ بها. وبذلك تظل الموضوعية عند دوركايم قضية حائرة لا يفلح دفاعه الحار عنها في كسبها.

ويبدو أن نزعته السوسيولوجية التي ردّت الوقائع الاجتماعية إلى الجماعة صدوراً عن العقل الجمعي، هي التي فرّقت بينه وبين غيره من أصحاب النزعة الوضعية باختلاف فرقهم واتجاهاتهم. والذي يعنينا من هذا الخلاف هو عنايتهم بالمنهج وحده دون النظرية، وبهذا انصرف تناولهم لمشكلة الموضوعية - عبر الواقعة العلمية - إلى مستواها المنهجي الذي لا يحتمل لديهم افتراض النزعة الواقعية أو الكلية، ويقوم على افتراض وحدة

العلم المؤسسة على وحدة المنهج وليس وحدة موضـوع الدراسـة، وهذا التناول هو الذي يتيح الانطلاق من إسار علم الاجتماع إلى سائر العلوم الإنسانية.

٢ ـ الواقعة: معطى حسياً مقيساً
«الوضعيات المحدثة والسلوكية»

شغل روّاد هذا الاتجاه بتأكيد وحدة العلم عبر وحدة المنهج التجريبي الذي يمكن أن يُطبَّق على كل جوانب الكون ومن بينها الإنسان والمجتمع إذا أُريد لهما أن يخضعا للدراسة العلمية.

ويُصطلح أحياناً على تسمية هذا الاتجاه «بالتجريبية العلمية Scientific Empiricism التي تندرج تحتها جماعات وأشخاص تنتمي إلى نزعات ومذاهب كثيرة أهمها الوضعية المحدثة Neopositivism و «النقدية التجريبية»، والوضعية (أو التجريبية) المنطقية، والاجرائية، والسلوكية، وهي لا تختلف فيما بينها إلاّ في درجات التوكد على جانب دون آخر.

فنجد «أرنست ماخ»(*) Mach (+ ١٩١٦) الذي قال عنه «شليك» إنه كان فيزيائياً وفسيولوجياً وعالم نفس أيضاً، نجده ينشد بمذهبه «النقد التجريبي» إقامة وجهة نظر رئيسية واحدة يُشتق منها كل بحث علمي وليس في حاجة إلى تغييرها إذا ما انتقل من الفيزياء إلى علم وظائف الأعضاء إلى علم النفس. وهي وجهة النظر التي تقوم على المعطيات الحسية وحدها، وكل موضوع من موضوعات الدراسة لا يعدو أن يكون مجموعة

(*) عالم فيزياء وفيلسوف نمساوي ويُعدّ أحد الأسلاف المباشرين للوضعيين الجدد والوضعيين المنطقيين.

مركبة وثابتة إلى حد كبير من الإحساسات[٥٦]. وبمقتضى مبدأ الاقتصاد في الفكر علينا أن نستبعد أية كيانات زائدة عن الإحساسات، وليس على العلم إلاّ أن يقوم بمهمة وصفها بعد اختزالها. وقد استطاع تلميذه «كارل بيرسون»[*] أن يتقدم على هذه الطريق بخطى واسعة في كتابه المشهور «قواعد العلم». فوظيفة العلم لديه هي تصنيف الوقائع، والتعرّف على سياقها، ودلالتها أو أهميتها النسبية، والإطار العلمي للعقل الإنساني لديه هو عادة تكوين حكم مبني على هذه الوقائع التي لا تتحيز إلى الوجدان الشخصي. والمنهج العلمي لامتحان الوقائع لا يقصر على فئة دون أخرى من الظواهر، بل هو قابل للتطبيق على المشكلات الاجتماعية[٥٧].

وتتكون وقائع العلم عند بيرسون بأن تطبع الانطباعات الحسية آثاراً على المخ هي التي ندعوها بالذاكرة، ثم يؤدي اتحاد الانطباعات الحسية المباشرة مع الانطباعات المختزنة المرتبطة بها إلى تكوين الأبنية الفرضية Constructs التي نسقط بها ذواتنا إلى الخارج ونحدد الظواهر. فالعالم الواقعي بالنسبة لنا يقوم في مثل هذه الأبنية الفرضية. و «داخل» و «خارج» المرء يتشابهان في أنهما قائمان على الانطباعات الحسية. ومن هذه الانطباعات، وعن طريق الترابط العقلي والميكانيكي نصوغ التصورات والمفهومات، ونستخلص الاستدلالات والاستنتاجات فهذه هي وقائع العلم[٥٨]. ويقوم القانون العلمي باختزال عقلي يحل محل الوصف المسهب

---

(٥٦) جيرالد هولتون، «ماخ واينشتين،والبحث عن الحقيقة، عالم الفكر، مجلد ٢ عدد ٢ (١٩٧١) ص ١٦٩ ـ ١٧٠.

(*) هو عالم الرياضيات الانجليزي الذي استطاع أن يطبق الرياضيات والاحصاء على البيولوجيا مبتكراً ما أسماه بالقياس البيولوجي Biometry وله اسهامات كبرى في الإحصاء أفادت علماء النفس والاجتماع والاقتصاد في الكثير من بحوثهم، وأهمها «معامل بيرسون للارتباط»، «ومعيار بيرسون»، «منحنى بيرسون».

(٥٧) K. Pearson, The Grammer of Science, P. 6.

(٥٨) Ibid., P. 75.

للسياقات القائمة بين الانطباعات الحسية(٥٩). فالعلم لا يدّعي لنفسه الحق في تناول ما يتجاوز حدود الانطباعات الحسية(٦٠).

وتفضي هذه الوجهة من النظر عن وحدة العلم إلى ما يُسمّى بالنزعة الفيزيائية، وهي التي تذهب وفقاً لتعريف «كارناب» ـ إلى أن كل مصطلح وصفي في لغة العلم (بالمعنى الواسع الذي يضم معه العلوم الاجتماعية) يرتبط بالمصطلحات التي تعين الصفات المشاهدة من الأشياء(٦١). وهي نزعة اختزالية ترد العلوم الإنسانية فضلاً عن الطبيعية التي أصولها في الفيزياء. فيرى «فايجل» الوضعي أو التجريبي المنطقي، أن علم النفس لا بدّ أن «يرد عاجلاً أو آجلاً إلى الفيزياء، وكذلك يمكن رد علم الاجتماع إلى علم النفس وهكذا في سائر العلوم. ولا يعني هذا في نظره أن تهدد البطالة علماء النفس والاجتماع، لأن رد ظواهر علم النفس والاجتماع لا يكون إلاّ من حيث المبدأ، وسيجد العلماء من الوجهة العملية ما يقومون بإجرائه في ميدانهم(٦٢).

ولا تُصنَّف العلوم لدى هذه النظرة إلى علوم طبيعية وإنسانية، لأن موضوع الدراسة لا شأن له بتمييز علم من آخر ما دامت تتوجه جميعاً إلى الوقائع. ولذلك تنقسم العلوم إلى فئتين كبيرتين: الأولى: الصورية formal وهي التي تضم المنطق والرياضيات، والثانية: العلوم الوقائعية factual وتضم معاً علوم الطبيعة والإنسان والمجتمع. فليس للعلوم الاجتماعية والثقافية مناهج أو غايات تميزها عن العلوم الطبيعية، فالإجراءات العلمية الأساسية واحدة في كليهما وهي الملاحظة والوصف والقياس والإحصاء،

---

(٥٩) Ibid., P. 960.

(٦٠) Ibid., P. 110.

(٦١) in. Dictionary of Philosophy. edited by D. Runes, art. Physicalism.

(٦٢) H. Feigl. philosophy of Science in philosophy, edited by R. Chisholm et al PP. 528 - 9.

واكتشاف القوانين وصوغ النظريات(٦٣).

وطالما كانت العلوم الطبيعية هي الأكبر تقدماً ونجاحاً بين العلوم، فلا بدّ أنها النموذج الذي يُقاس عليه (أي paradigm) للمعرفة العلمية عند أصحاب هذا الاتجاه، ولكن من وجهة نظرهم الخاصة لطبيعة العلم. ولقد جاءت النظريات الاجتماعية الوضعية النزعة ـ كما يقول بارسونز Parsons ـ معبرة عن الرأي القائل بأن العلم الوضعي هو الذي يشكل علاقة الإنسان العرفانية الوحيدة الممكنة بالواقع الخارجي غير الذاتي (nonego)، وعلى هذا، فهي تفترض جميعاً أن الفعل الإنساني يمكن أن يتحدد على نحو كافٍ دون اعتبار لوجهة نظر الفاعل نفسه أو موقفه الخاص(٦٤).

فهم يفرقون بين المنهج الذاتي، الذي وجد قبل مولد الفلسفة، وما يزال قائماً في كل ضروب التأمل الإنساني، وبين المنهج الموضوعي. فهذا الأخير هو الذي يقوم على التحقق عن طريق الاختبارات الحسية، وهي اختبارات تتم بالخبرة المحسوسة، واستنباط مترتبات النظرية التي تقبل الخضوع للاختبارات الحسية إذا ما كانت صادقة. بينما يهيب المنهج الذاتي بخبرات البنية الداخلية، وتأملات العقل، ومعطيات الوعي الذاتي. ومهما يكن الأصل الذي نشأت عنه نظريات العلم، سواء كان امتحاناً منهجياً للوقائع، أي تجريبياً عن طريق الاستقراء، أو كان ما يُسمى حَدْساً عقلياً، فإنه لا قيمة للنظرية العلمية إلّا باختبارها ـ كما يقول الوضعيون ـ بالخبرة الحسية، وباستنباطها من المترتبات التي يمكن أن نتثبت منها بشهادة الحواس التي لا يأتيها الشك. فلا بدّ أن تبرز عناصر النظرية العلمية أوراق اعتمادها بما تشهد به الحواس سواء قدمت من نفسها مترتبات تقبل

---

(٦٣) هربرت فايجل، «التجربة المنطقية»، في: فلسفة القرن العشرين، تحرير داجوبرت رينز، ترجمة عثمان نويه، ص ٧٦.

(٦٤) T. parsons, **The Structure of Social Action**, P. 61.

التحقيق الحسي، أو ارتبطت بمفهومات تقبل بذاتها التحقق، فهذه هي السمة الفارقة للبحث العلمي التي تقوم على النمو النسقي المنتظم للأفكار عبر الاستقراء ابتداء من أول وأبسط وقائع الملاحظة[٦٥]. فالمحور الوضعي الرئيسي إذنْ هو القضية القائلة بأن معنى العبارة هو منهج التحقق منها، أو هو الذي يُتاح عن طريقه، وما لا يقبل التحقق منه لا معنى له. وفي فلسفة العلم تقوم صلة طبيعية ومنطقية بين مبدأ التحقق الوضعي وبين المنحى الإجرائي operationism الذي اقترحه «بردجمان» عام ١٩٢٧، في كتابه: «منطق الفيزياء الحديثة»، وتتوقف بموجبه صحة النتائج العلمية أو دقة المفهومات على صحة الإجراءات التجريبية وعمليات الملاحظة ـ التي تؤدّي إلى النتائج أو تتضمنها الموضوعات. وما يطلق عليه الوضعيون اسم «القواعد السيمانطيقية» هي نفسها ـ كما يقول «فيليب فرانك» ـ ما يسميها «بردجمان» بـ«التعريفات الإجرائية»[٦٦]، فيغدو بذلك «الذكاء» مثلاً، ما تقيسه اختبارات الذكاء. فالمفهوم كما يؤكد «بردجمان» لا نقصد به سوى سلسلة من العمليات (أو الإجراءات) وكلمة مفهوم مرادفة لسلسلة من الإجراءات[٦٧].

ولا شك أن «جون ديوي» قد أفاد كثيراً من المنحى الاجرائي على نحو ما يتبدّى في كتابه «المنطق، نظرية البحث» (١٩٣٨). وهذا هو ما يبرر لنا عقد نوع من الصلة وليس ضمه ـ إلى حد ما ـ إلى هذا الاتجاه الوقائعي الذي يعترف روّاده، على اختلاف تسميات مذاهبهم ونظرياتهم، باتباع الكثير من أسس «ديوي» المنهجية أو المنطقية. فمناهج البحث في نظره إجراءات تؤدّى، وتنتظر الأداء. وهي إمّا تُجرى على وقائع كما هي الحال في الملاحظة التجريبية وإما تُجرى على رموز. والفكرة

(٦٥) C. Wright, «The Origin of Modern Science in the Structure of Scientific Thought, edited by Madden, P. 16.

(٦٦) P. Frank, «Einstein, Mach and Logical Positivism in Madder (edit), op. cit., P. 90.

(٦٧) جون ديوي، المنطق، نظرية البحث، ترجمة د. زكي نجيب محمود، ص ٧٥ ـ ٧٧.

في البحث سواء كانت مفهوماً أو فرضاً لا تكون كذلك إلاّ إذا صلحت أداة لإجراء تجربة على موقف معين بحيث تندمج الفكرة في مجال تطبيقها اندماجاً يزيل الفوارق المزعومة بين النظر والعمل(٦٨). فقيمة الفكرة لا تكون إلاّ فيما ترسمه للباحث من طريق الإجراء العملي، ولا تُقاس كفاءتها إلاّ عن هذه الطريق. ولكي يستوفي البحث الاجتماعي، في نظر ديوي، الشروط المنطقية، ويعني بها الشروط المنهجية، التي يقتضيها بلوغه منزلة العلم، عليه أن يفلح في تثبيت مناهجه في مشاهدة المعطيات الأولية، والتمييز بينها وترتيبها، أي تلك المعطيات التي تستثير في الذهن ما يقابلها من أفكار نظرية ما يلبث أن يختبرها، على أن تكون هذه الأفكار التي نكونها ونستخدمها، مستعملة باعتبارها فروضاً، وتكون ذات صورة من شأنها أن توجه خطة العمليات الاجرائية التي نحدد بها الوقائع على هذا النحو التحليلي التركيبي(٦٩). ويتبين الفرق المنطقي أو المنهجي بين البحث الاجتماعي القائم على مبادىء ونظريات عقلية ثابتة، وبين البحث الفيزيائي، في أن ما يُثار من خلافات نظرية في البحث الفيزيائي ينصبُّ على الكفاية العملية لتصوراتنا عن المنهج، بينما تدور الخلافات النظرية في البحث الاجتماعي حول ما يزعمه كل فريق من حق أو بطلان للمفهومات النظرية بحكم طبيعتها نفسها، وهذا من شأنه أن يولِّد نزاعاً في الرأي، وصداماً في الفعل بدل أن يعاون البحوث بحيث تتحول المفهومات إلى وقائع تقبل المشاهدة والتحقق(٧٠). وموجز القول عنده أن عملية البحث سواء في العلوم الطبيعية أو الإنسانية هي مجموعة من الوقائع الموضوعية. ومادة هذه الوقائع تمدّ نظرية الصور المنطقية بمادة للدراسة لا تقتصر على كونها موضوعية وكفى، بل هي موضوعية على نحو يمكِّن المنطق العلمي

---

(٦٨) المرجع السابق، ص ٧٤٨.

(٦٩) P. W. Bridgman, **The Logic of Modern physics**, P. 5.

(٧٠) المرجع السابق، ص ٧٦٩.

من اجتناب أخطاء كثيرة كانت تميز تاريخه. فبفضل عنايته بموضوع يمكن مشاهدته من الخارج بحيث نتخذه مرجعاً نحتكم إليه في تجربة النتائج النظرية التي نصل إليها وفي اختبارها، يمكننا أن نتخلص من اعتماده (أي المنطق العلمي) على الحالات والعمليات الذاتية والعقلية. هذا فضلاً عن تحرير النظرية المنطقية، وهي تعني عند ديوي منطق البحث العلمي، من الكائنات الغيبية والمفارقة و «الحَدْسية»[٧١].

على أن ديوي يتفق مع هذا الاتجاه في وحدة العلوم الاجتماعية، فضلاً عن وحدة المنهج، فمن بين العقبات العملية الرئيسية التي تعوق تقدم البحث الاجتماعي في رأيه، تقسيم الظواهر الاجتماعية، إلى مجالات منفصلة مستقلة بعضها عن بعض على النحو الذي لا يجعلها تتفاعل كما هو الحال بالنسبة للعلوم الاجتماعية المختلفة كالاقتصاد والسياسة والتشريع والأخلاق والأجناس البشرية وغيرها. فتفتت الظواهر الاجتماعية إلى عدد من الحظائر المغلقة نسبياً بعضها دون بعض قد أدّى إلى آثار ضارة حالت دون اخصاب الأفكار والتوسيع من نطاق الفروض وتنوعها ومرونتها. ولا تنفرد الظواهر الاجتماعية بتداخلها المركب، فكل حوادث الوجود كذلك، إلّا أن مناهج التجريب، وما يواجهها من مفهومات قد بلغت من متانة البناء بالنسبة للظواهر الطبيعية بحيث يبدو على مجموعات كبيرة من الوقائع أنها تحمل معها دلالتها حملاً يكاد يظهر عند مجرد النظر إليها ما دمنا قد تحققنا من قيامها، وذلك لأن ما قد أجريناه فيما مضى من عمليات تجريبية قد دلّ على أن نتائجها المحتملة ستتخذ أوضاعاً معلومة إلى درجة بعيدة من الدقة. وليس الأمر كذلك في الوقائع الاجتماعية، ولا يمكن أن يكون أمرها شبيهاً بحالة الوقائع الطبيعية، إلّا إذا وصلنا الوقائع الاجتماعية بعضها ببعض وصلاً يمكننا من فهمها على أساس ارتباطها بالنتائج التي تتولّد عن خطط محددة يتبعها الباحث في تناوله تناولاً اجرائياً[٧٢].

---

(٧١) المرجع السابق، ص ١٩٧ - ٨.

(٧٢) المرجع السابق، ص ٧٧٢ - ٧٧٦.

كما يمثل المنحى الاجرائي أساساً رئيسياً للوضعية المحدثة في علم الاجتماع على نحو ما عبر عنها لندبرج Lundberg، ودود Dodd. فالظواهر تكون «موضوعية» بالقدر الذي تكون فيه محكات الاتفاق والاستدلال والتنبؤ مستوفاة محققة. ومن ثم فإن التعريفات القَبْلية للطبيعة الجوهرية (أو الماهوية essential للمجتمع والثقافة والنظام institution وما إليها) ما هي إلا مظاهر متخلفة للمنطق الأرسطي الذي مضى أوانه وليس لها جدوى من الوجهة العلمية. على حين أن المنحى الاجرائي هو الذي يفيدنا في هذا الصدد لأنه هو الذي يعين التعريفات أو الإجراءات المستخدمة في تحديد وقياس الظواهر الخاضعة للدراسة[٧٣]. ولذلك زعم «لندبرج» أن مصطلحات مثل الإرادة والمشاعر والغايات والدوافع والقيم إنما هي بمثابة «فلوجيستون» Phlogiston العلوم الاجتماعية (أي أنها كيانات نظرية زائدة) تتعارض مع مبدأ الاقتصاد في العلم الذي يتطلّب تنمية مبدأ واحد لتفسير كل الموضوعات أو الأشياء التي تحلّق بعيداً عن التناول[٧٤]، بحيث تنفي الفروق بين دراسة ما يحدث في العالم الطبيعي وما يحدث في العالم الاجتماعي. ويعد لندبرج المناقشات الدائرة حول «القيم» وما يفترض من تجافيها مع العلم أفضل مثال على بلبلة التفكير. ويعود أحد الأسباب الرئيسية في نظره لهذه البلبلة إلى خطأ سمانطيقي شائع في العلوم الاجتماعية، ينجم عن تحويل الفعل «يقوِّم» (الذي يعني أي سلوك فيه انتقاء أو تمييز) إلى الاسم «قيم». فإذا ما تمّ هذا التحويل في أذهاننا شرعنا نبحث عن الأشياء التي يعبر عنها هذا الاسم مع أنه ليس ثمة وجود لمثل هذه «الأشياء» التي نبحث عنها سوى تلك الاجراءات أو العمليات التقويمية التي بدأنا بها.

---

(٧٣) N. Timasheff Sociological Theory, P. 195.

(٧٤) Ibid., P 194.

و «الفلوجيستون» هو ذلك العنصر الذي افترضه «بَشَر» Becher عالم الكيمياء في القرن السابع عشر لتفسير الاحتراق متى فقده الجسم مخلفاً الرماد، وعُني به من بعد شتال Stahl، غير أن لافوازييه استطاع أن يثبت فساد افتراض وجوده.

فإذا ما كان «التقويم أو القيم» تعبيرات سلوكية يتيسر إدراكها عن طريق الملاحظة، فمن الممكن إذن أن تخضع للدراسة على هذا النحو وبنفس الطريق التي نلجأ إليها في دراسة مظاهر السلوك الأخرى[٧٥]. فليس من مبرر إذن يحول دون دراسة القيم بشكل لا يقل موضوعية عن سائر الظواهر، فهي جزء لا يتجزأ من السلوك، والشروط التي تتم بموجبها عملية التقويم أو التي تجعل بعض القيم ملازمة لبعض الظروف المعينة، إنما هي موضوعات دراسة للعلوم الاجتماعية التي عليها أن تلاحظ وتصنف هذه الاجراءات التقويمية كما عليها أن تفسّرها وتعممها شأنها شأن أي مظهر سلوكي آخر عن طريق الوسائل العلمية المعترف بها[٧٦]. وقد يعود السبب في النظر إلى مشكلة القيم في العلوم الاجتماعية على أنها مشكلة فريدة ليس في الوسع التغلب عليها، قد يعود السبب إلى الحيرة في التمييز بين ما يعرضه الباحث من نتيجة علمية موضوعية، وبين تعبيره عن رغبته الذاتية. ويوجز «لندبرج» هذه المشكلة في السؤال عمّا إذا كان في مقدور الشخص الواحد أن يقوم بدورين مستقلين أو أكثر كدور رجل العلم، ودور المواطن، دون أن يخلط بينهما. والجواب هو أن هذا هو بالفعل ما يجري كل يوم. فمن المسلّم به أن الممثلة التي تؤدي دور «جوليت» بعد الظهر ودور «ليدي ماكبث» في المساء لا يمكن أن تسمح بأن يحمل إيثارها لأحد الدورين على التأثير في حسن أدائها للدور الآخر، فجدارتها كممثلة لا تُقاس إلاّ بقدرتها على الأداء السليم لكل منهما. كذلك عالم الكيمياء الذي يناضل لتحريم استعمال الغازات في الحروب لا يسمح بشعوره بالتأثير، ولو بقدر يسير، على طرق صنع هذا الغاز أو تحليله. فالعلم لا شأن له بالأخلاق، وليس في الجهد العلمي ذاته ما يلزم بالغايات التي يُستخدم فيها نتاج العلم[٧٧].

---

(٧٥) لندبرج، هل ينقذنا العلم؟ ترجمة د. أمين الشريف، ص ٤٠ ـ ٤١.

(٧٦) المرجع السابق، ص ٤٢.

(٧٧) المرجع السابق، ص ٤٣.

فلا صحة للقول بأن من المستحيل فهم نظام ينطوي على القيم وإيضاحه ما لم تكن لدينا مَلَكَة الحكم على القيم، «فأنا أستطيع بكل تأكيد أن أسرد، بفهم تام، أن قبيلة معينة، مثلاً، تقتل المسنين من أعضائها ثم تعمد إلى أكل لحومهم، وذلك دون أن أنبس بكلمة واحدة تشير أو يُستَدلّ منها ما إذا كنت أستحسن هذه العادة أو أستهجنها بالنسبة لمقاييسي الخاصة، وكذلك دون أن أسمح لهذه المقاييس أن تحول بيني وبين وضع تقرير دقيق للوقائع المذكورة. فالأحكام الوحيدة التي يصدرها رجل العلم المدرب حول ما يتوافر لديه من معلومات هي أحكام تتعلق بملاءمة هذه المعلومات للمشكلة التي يقوم بدراستها، وبأهمية كل مظهر من مظاهرها وبالتأويل الذي يستند إلى ما جرت ملاحظته من حوادث. فهذه مشكلات لا يمكن لأي رجل علم أن يتهرب منها، كما أنها ليست أمراً متفرداً أو مستحيل الحل في العلوم الاجتماعية»[٧٨].

ولا ينبغي الخوف والأمر كذلك، من أن تشتبك بواعث رجل العلم الخاصة مع ما يقوم به من عمل لأن الباعث الوحيد له إزاء مشكلة علمية هو سعيه إلى حلها وفقاً للمقاييس التي يحددها العلم، ولا فرق بين الباعث لدى رجل العلم الاجتماعي إزاء مشكلة علمية وبين ما لدى رجل العلم الفيزيائي ازاءها، فهو نفسه الرغبة في الوصول إلى حل تتحقق فيه مطالب الحل العلمي. فلا يضير رجل العلم في شيء أنه يشكل جزءاً من الكيان الاجتماعي الذي يهدف إلى دراسته موضوعياً، كما لا يضير رجل العلم الفيزيائي أنه جزء من الكون المادي الذي يعكف على دراسته هو أيضاً. فالخطأ والمحاباة والتحيز سواء ما صدر منها عن وعي أو عن غير وعي هي أخطار تقترن بكل ملاحظة طبيعية أو اجتماعية[٧٩].

والزعم بأن الفرق بين العلوم الطبيعية والعلوم الاجتماعية، يقوم في

---

(٧٨) المرجع السابق، ص ٤٣ ـ ٤٤.

(٧٩) المرجع السابق، ص ٣٣.

تناول الباحث لموضوعه الاجتماعي من الداخل وليس من الخارج، هو زعم لا يعدو أن يكون تعبيراً مجازياً يقصد به التنبيه إلى خطر التحيز في ملاحظة الوقائع وتفسيرها، وهو خطر كامن في كل العلوم ولا يمكن تجنبه أو الإقلال منه إلّا باستخدام المناهج والأجهزة العلمية[٨٠]. فعندما يعمد أحد علماء الأنثروبولوجيا إلى دراسة نمط السلوك الاجتماعي لدى قبيلة من القبائل، فهل يصحّ لنا أن نفترض أن هذا العالم جزء من الموضوع إذا ما درسه لا لسبب إلا لأنه بشر مثلهم؟ وأنه ينفصل تلقائياً عن الموضوع إذا ما قام بدراسة القردة أو النمل، أو أجرى دراسة حول الأحوال الجوية؟ فعندما يقوم العالم البيولوجي بدراسة جسمه أو قياس درجة حرارته، فهو متصل دون شك بالظواهر التي يدرسها أو هو جزء منها، فأين يقع في هذه السلسلة من الاجراءات التحول الغامض من الخارج إلى الداخل في الموضوع الذي يعالجه المرء؟ فالإنسان ليس في حاجة إلى شد الرحال إلى أرض بعيدة ودراسة المتوحشين من قاطنيها لتحقيق ذلك. فباستطاعة الباحث أن يقدم تقريراً عن بعض الحوادث التي تقع في المجتمع الذي يحيا فيه على نحو لا يقلّ موضوعية وصحة عن تقرير آخر يتناول الأحوال الجوية في المجتمع نفسه، فالأمران يتطلبان دقة الملاحظة وبيان الجوانب التي تشكل موضوع الدراسة[٨١].

وهنا يلحُّ لندبرج على إبراز أهمية استخدام الأجهزة التي تشحذ الملاحظة وتضبطها وتنقلها بدقة. وهي لا توجد جاهزة في أي مجال من المجالات العلمية، بل لا بدّ من ابتكارها. وهي ما تزال حتى الآن بدائية في كثير من البحوث الاجتماعية لا تعدو أن تكون أحياناً يراعاً وقرطاساً، أو برنامج عمل أو اختباراً موحداً أو مقنناً، أو تسجيلاً لمقابلة. ولكن هناك أيضاً جهاز التصوير السينمائي وجهاز التسجيل الصوتي اللذين يعاونان على ملاحظة المظاهر البدائية للسلوك الاجتماعي بنفس القدر من الدقة التي

---

(٨٠) المرجع السابق، ص ٣٠.

(٨١) المرجع السابق، ص ٣٢.

نلاحظ بها أي سلوك طبيعي آخر. وباستخدام الأجهزة لا يكون الباحث أكثر تداخلاً مع موضوعه مما لو كان يسجل ظاهرة الكسوف أو الخسوف. ويؤلف ابتكار وحدات القياس وأجهزته التي تيسّر تنظيم الملاحظة، يؤلف جزءاً جوهرياً من الجهد العلمي في كافة المجالات. فالوحدات الحرارية وأجهزة قياسها لم تكن جاهزة من قبل في مجال الفيزياء، بل اخترعت لتستعمل بصدد السلوك موضوع البحث مثلما ينبغي اختراع وحدات للدخل أو مستوى المعيشة، وأجهزة لقياس هذه الوحدات (في علم الاقتصاد مثلاً). ولا شك أن نظرة معظم الناس إلى العلم تقترن بوجود المعامل والتجارب المنضبطة، ونتيجة لذلك تبرز عقبة لا يمكن اجتيازها في طريق علم الاجتماع. فكيف يمكن أن يُحشَر قطاع من المجتمع في أنبوبة اختبار؟ والواقع أنه لا مجال لإنكار أهمية التجارب المعملية في تقدم بعض العلوم. غير أن الضبط المعملي يختلف كثيراً من علم لآخر، فالنظام الشمسي مثلاً لم يؤت به قط إلى أي معمل. والمعامل الفلكية تحوي نماذج رمزية وآلية دقيقة للنظام الشمسي، كما تحوي أجهزة لرصده، وهي أجهزة ينبغي على كل علم أن يستنبط نظيراً لها. والأجهزة الاحصائية التي تمكن مثلاً من ملاحظة متغيرين أو أكثر مع الحفاظ على سائر المتغيرات (بسبب أن أثرها قد خضع من قبل للقياس والحساب) هي أجهزة ذائعة الاستعمال. ومهما يكن من أمر، فإن إجراء التجارب الفعلية في مجالات العلم الاجتماعي أمر ليس مستحيلاً[٨٢].

ولا يقنع لندبرج بالمماثلة المنهجية بين العلوم الاجتماعية والعلوم الطبيعية، بل يضيف إليها مماثلة في المحتوى النظري أيضاً. فكل الظواهر التي يُعنى بها العلم تتألف جميعاً من تحولات في الطاقة (أو الحركة motion) التي تتم في الكون الفيزيائي. وكل حركة تحدث خلال الزمان وفي مجال للقوة field of force التي يتألف بدوره من قطاع من الكون، وقد يكون من

(٨٢) المرجع السابق، ص ٣٢.

اللائق تعريفه ـ بغية الدراسة ـ بأنه موقف. ويقول لندبرج إن تلك الحركات (أي ضروب السلوك) التي يأتيها البشر وتعين وضعهم من المواقع الاجتماعية هي التي تشكل موضوع الدراسة في العلوم الاجتماعية. ويرى أن «التفاعل» هو ذلك السلوك المتساند interdependant أو المتبادل بين أي عدد من المكونات (من بينها البشر أنفسهم) في موقف ما. وينطوي التفاعل الإنساني على تنمية واستخدام مجموعة من الرموز كوسائل للاتصال. والشكلان الأساسيان للاتصال هما الترابط association والتفكك dissociation، وهما يشيران إلى حركة متجهة إلى وضع معين، أو مبتعدة عنه. وعلى هذا الوجه يتضح أن موقف لندبرج من النظرية الاجتماعية يقوم على مماثلة مزدوجة بين العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية، تصدر أولاهما عن توكيد الكيمياء الحيوية لمفهوم «استعادة التوازن»، وترجع الثانية إلى الفيزياء النووية وحركات التجاذب والتنافر بين جسيمات الذرة[٣٨].

ولا شك أن المماثلة المنهجية أو العيانية substantive للعلوم الطبيعية التي يجنح إليها هؤلاء الوضعيون تتفاوت من باحث إلى آخر. غير أنهم يكادون يجمعون على أهمية استخدام ما يسميه «تشابين» Chapin، «بالتصميمات التجريبية» Experimental designs كلما كانت ظروف البحث مواتية. ويستعير ذلك الإجراء أهميته من الرغبة في الالتزام بمنطق التجربة المعملية في الدراسات الاجتماعية. ففي المعمل يعمد العالم الطبيعي إلى تثبيت أو ضبط كل الظروف باستثناء ظرف واحد يحاول أن يبحث أثره على الظروف الثابتة. ولما كان العالم الاجتماعي عاجزاً عن التحكم في التغير الاجتماعي على الوجه الذي ييسر له ضبط دراسته، فإن عليه حينئذٍ، أن يلاحظ حالتين أو أكثر من حالات النسق الاجتماعي، أو المواقف الاجتماعية، التي تختلف من حيث وجود أو غياب الظرف موضوع الدراسة، فبهذا يمكن الكشف عن الدلالة العلّية. فمن الممكن أن يلاحظ

---

(٨٣) Timasheff, op. cit., PP. 192 - 3.

الباحث سكان مجتمع ما قبل إسكانهم (تهجيرهم) وبعد إسكانهم، ثم يدرس مثلاً، تأثير الإسكان على معدلات الوفيات أو الجريمة. أو من الممكن أيضاً، أن تشترك جماعتان من السكان في بعض الخصائص السكانية، مثل التوزيع وفقاً للعمر، والنوع، والسلالة، ومهنة الأب... الخ، ولكنهما يتباينان في متغير واحد، وليكنْ مثلاً عدد سنوات الدراسة، فإذا ما أظهرت الجماعتان فارقاً ملحوظاً في القدرة على التكيف مثلاً، ففي مقدور الباحث حينئذ إقامة علاقة علّية[٨٤].

ولا ريب أن هذا المنهج تطبيق لمنهجي الاتفاق والاختلاف لدى «ميل»، ولكن بتصور خاص لطبيعة الوقائع أو المتغيرات الاجتماعية.

ويجدر بالتنويه هنا أن «ميل» قد أثار بالنسبة للوقائع الاجتماعية مسألة هامة وهي: لماذا تكفينا في بعض العلوم مشاهدة واحدة أو تجربة واحدة، على حين لا تكفينا في علوم أخرى، مشاهدات كثيرة لنصل إلى مثل اليقين الذي نصل إليه في الحالة الأولى؟

فهذا سؤال هام في نظر الاتجاه الوضعي لأنه يبرز الفرق بين نوعين من العلوم: أولهما وهو العلوم الطبيعية، تتجانس فيه أجزاء الظاهرة، ويمكن فيه عزل العوامل عاملاً عاملاً، وبهذا يمكن صياغة القوانين الرياضية الثابتة، وثانيهما وهو العلوم الانسانية، تتباين فيه أمثلة الظاهرة الواحدة ويتعذّر عزل العوامل بعضها عن بعض ولهذا يكتفى فيه بدرجة عالية من الاحتمال المبني على العمليات الاحصائية[٨٥]. ويعترض الوضعيون المحدثون على استخدام الطريقة الإحصائية في دراسة الإنسان على النحو الذي لا يفرقها من حيث مضمون المفهومات العلمية عن الطريقة الأرسطية في دراسة الطبيعة. فما يزال علم النفس، على سبيل المثال، شبيهاً في نظر

---

(٨٤) Ibid., P. 207.

(٨٥) د. زكي نجيب محمود، المنطق الوضعي، جزء ثان، طبعة رابعة، ص ٣٠٩ـ ٣١٠.

هذا الفريق بطبيعيات أرسطو الذي كان يقيم قوانينه على أساس تكرار الحدوث ليبلغ تعريفاً للنوع من خلال الصفات المشتركة. فالطريقة الإحصائية تلجأ إلى إحصاء عدد المشاهدات وتحسب متوسطاتها لتستخرج الصفات المشتركة التي تميز واقعة نفسية عن سواها، وهذا لا يغير من طبيعة الموقف إلاّ قليلاً، لأن هذه الأرقام وما إليها من رسوم بيانية، إنما هي اختلاف في طريقة الأداء الرمزي، وليست هي في «مضمون» المفهومات العلمية. فالمضمون نفسه يجب أن يتحول، وبدل أن يكون ذا طبيعة كيفية لا تخضع للقياس الكمي وإنْ خضع تكرار حدوثه للعد الإحصائي، يصبح ذلك المضمون ذاته مقادير كمية تُصاغ في دالات رياضية[٨٦].

ولا ينصبُّ الاعتراض على الأسلوب الاحصائي في ذاته، بل ينصبّ على نوع الحالات (أو الوقائع) التي يُقام بينها معاملات الارتباط Correlatior Coefficients لأنها حالات أو وقائع ذات طابع كيفي، كأن يحصي الباحث عدد الأطفال في سن معينة: الذين «يحبون» كذا أو الذين «يكرهون» كيت، فلا بدّ إذنْ أن تكون الحالات التي يطبق عليها المنهج من قبيل الكم بعد أن تحلل تحليلاً يردها إلى وحداتها المتجانسة التي لا يعود الربط بينها متوقفاً على ظروف حدوثها في الزمان والمكان، كما هو الحال مثلاً في قوانين الجاذبية والحرارة والضوء وغيرها. فالمسألة هي أن نقرأ الوقائع النفسية (أو غيرها من وقائع العلوم الإنسانية)، بلغة الأرقام، ثم نحاول بعدها أن نعثر على الدالّة النظرية أو الرياضية التي يمكن أن تُعدّ قانوناً للسلوك. ولا بدّ إذنْ أن نعثر للصفة المقيسة جانباً يصاحبها مما يمكن تطبيق أدوات القياس عليه، ولا بدّ كذلك أن يكون مقدار التفاوت في الصفة المقيسة ـ زيادة أو نقصاً ـ متمشياً تمشياً دقيقاً مع الدرجات العددية التي نستخدمها في قياسها، بحيث تكون هناك مقابلة تامة بين رقم القياس من جهة وبين الظاهرة المقيسة من جهة أخرى[٨٧].

---

(٨٦) المرجع السابق، ص ٣١٤ ـ ٣١٥.

(٨٧) المرجع السابق، ص ٣١٥ ـ ٣١٧.

وقد سبق لدوركايم أن تحدث عن هذا الجانب المصاحب للمفهوم في كتابه «تقسيم العمل»: «فالمفهوم (مثل التماسك أو التضامن الاجتماعي) لا يسلِّم نفسه للملاحظة المنضبطة أو للقياس، ولا بدّ أن نستعيض عن الواقعة الداخلية internal التي تراوغنا بمؤشر أو مدلول خارجي index يرمز لها يكون مقياساً أو علامة خارجية قائمة على مجموعة من الملاحظات، فندرس المفهوم في ضوء العلامة[٨٨]. وقد اختار دوركايم «القانون» ليكون هو النسق الخارجي المنظور في معظم بحوثه. وهذا الجانب الملاحظ هو ما يعرِّفه «ميرتون» Merton بأنه «العلامة» sign التي تقف على نحو مثالي في علاقة ارتباط واحد بواحد one to one correlation مع ما تدل عليه[٨٩].

ولقد استطاعت النزعة السلوكية الكلاسيكية أو الحديثة أن تضم معاً تلك القسمات المنهجية والنظرية للاتجهاهات الوضعية بطريقة صريحة قاطعة. ويعد الاتجاه السلوكي في العلوم الاجتماعية تعديلاً وتحويراً لبرنامج البحث الذي تبنّاه أول الأمر العديد من علماء النفس في العقد الثاني من هذا القرن. وكان هذا البرنامج تمرداً شاملاً على الغموض، وافتقاد الثقة في المعطيات السيكولوجية المكتسبة عن طريق التحليلات الاستبطانية للحالات النفسية. واتخذ أنصارها نموذجاً مباشراً لبحثهم السيكلوجي من الاجراءات التي يستخدمها الباحثون للسلوك الحيواني. وقد أوصت السلوكية في بداية صياغتها نبذ الاستبطان كلية كأسلوب للدراسة في علم النفس. وكان هدفها الذي أعلنته في بيانها الشهير الذي قدمه واطسون عام ١٩١٣ في مقاله المعروف «علم النفس كما يراه السلوكي» Psychololgyas The Behaviorist views it كان هدفها هو بحث السلوك الإنساني بنفس الأسلوب الذي تجري عليه البحوث في العمليات الكيميائية أو في سلوك الحيوان دون إهابة أو إشارة إلى محتويات الوعي أو الشعور[٩٠].

(٨٨) E. Durkheim, The Division of Labor traans by G. Simpson, P. 64.

(٨٩) Merton, Social Theory and Structure, P. 115.

(٩٠) E. Nagel, The Structure of Science, PP. 476 - 7.

فالمصطلحات ذات الصبغة النفسية أو الذهنية mentalistic مثل العقل أو الشعور أو الصور images أو الحالات الوجدانية كما يقول «واطسون» مؤسس المدرسة، ليس لها مكان في أي مجال علمي موضوعي لأنها من مخلفات الفلسفات العقلية، لأن الوعي أو الشعور هو النفس soul في فلسفات العصور الوسطى. ولم يؤدِّ الاعتماد عليها إلاّ إلى إخفاق في تحديد عدد الخواص المستقلة التي يمكن أن تتصف بها عناصر الشعور ومكوناته[٩١].

فالقصور في اختلاف النتائج وعدم ثباتها لا يعود إلى العلاقة بين الباحث والمبحوث أو سوء الاستبطان، لأن القصور يعود إلى المنهج نفسه، وإذا أمكن إحلال الملاحظة الموضوعية بدلاً من الاستبطان، فإننا نتغلب على مثل هذه المشكلات. والملاحظة الموضوعية التي تعنيها السلوكية هي التي تستبعد أولاً موضوعات الدراسة الذاتية ولا تبقي إلاّ على الملاحظات التي يمكن أن يجربها باحثون مستقلون لنفس الموضوع، (الحدث أو الواقعة) على نحو ما تجري الأمور في الفيزياء والكيمياء. وكل ما ينشده «واطسون» هو علم نفس لا يتعامل إلاّ مع وقائع مرئية، عينية ملموسة[٩٢]. ولا ينبغي أن تقيم السلوكية وثناً من المخ، ولكن عليها أن تضع نصب عينيها الأعضاء الخارجية كالحواس والعضلات والغدد، وكل ما يسمح به فقط هو الوقائع القابلة للملاحظة موضوعياً، أي الوقائع التي تقبل الملاحظة المشتركة، وتقبل التكرار والانتساخ replicable وهي لا تكون ميسورة متاحة إلاّ في نطاق السلوك الظاهر overt[٩٣].

فهذه الوقائع «العامة» الخارجية هي التي يشغل بها السلوكيون. وهذا لا يعني أن مفهوم السلوك يقتصر على ما يحدث خارج السطح الحسي

---

(٩١) Woodworth, The Contemporay Schools of Psychology, P. 69.

(٩٢) Ibid., P. 71.

(٩٣) P. Diesing, «Objectivism vs. Subjectivism in the Social Sciences in: philosophy of Science, vol. 33 Nos. 1 - 2 (1966) P. 124.

للكائن العضوي وإنما يُضاف إلى ذلك الحركات الحشوية والإفرازات الغددية والتقلصات والنبضات العصبية، وهو ما يسميه «واطسون» بالسلوك «المضمر» implicit، أو السلوك الذي يقبل الملاحظة بالقوة، وليس بالفعل. ورغم تعقيد السلوك فلا بدّ من تحليله إلى وحدات «المثير ـ الاستجابة». وتشمل الاستجابات في نطاقها ما يبدأ من الركبة وغيرها من الانعكاسات، حتى الأفعال مثل تناول الطعام، وإغلاق الباب وتحرير خطاب، بل كذلك تشييد منزل، ويمكن أن تُصنف إلى استجابات متعلمة أو غير متعلمة، ظاهرة أو مضمرة. وتبدأ المثيرات من أشعة الضوء الساقطة على العين، والأصوات الطارقة للأذن لتمضي إلى أشياء في البيئة ومواقف شاملة.

ولقد طرأ على السلوكية تحول هام منذ صياغتها عند «واطسون»، فربما لا نجد من علماء النفس أو العلماء الاجتماعيين اليوم، ممَّنْ يسمون أنفسهم «سلوكيين» مَنْ يقبل الصيغة المبكرة القاطعة التي أدانت الاستبطان. بل إن الأمر على النقيض من ذلك لأنهم يقبلون اليوم بوجه عام التقارير الاستبطانية التي يدلي بها الأشخاص الخاضعون للتجربة، ولكن ليس كعبارات «عن» حالات نفسية خاصة بهؤلاء الأشخاص ولكن بوصفها «استجابات» لفظية قابلة للملاحظة يقوم بها الأشخاص تحت شروط معينة. فوفقاً لذلك، يدرج السلوكيون الجدد التقارير الاستبطانية بين المعطيات الموضوعية التي تؤسس عليها التعميمات. ولذلك أصبح في مقدرة هؤلاء السلوكيين المتحررين أن يجروا بحوثاً في مناطق متعددة من السلوك الإنساني فردية (مثل: التمييز الإدراكي والتعلم وحل المشكلات) واجتماعية (مثل الاتصال والقرارات الجمعية وتماسك الجماعة)(٩٤).

ورغم هذا التعدد والتنوع في مجالات الدراسة، وأساليبها، فقد التزم السلوكيون الجدد مثلما التزم السلوكيون التقليديون بمبدأين في رأي «كوخ»

---

(٩٤) Nagel, op. cit., P. 477.

Koch أولها: وجوب استبعاد العبارات التي تتضمن متغيرات تابعة (أو معتمدة dependant) لا تقبل الرد أو الاختزال أو التعبير عنها بمؤشرات أو مدلولات سلوكية يمكن ملاحظتها والتحقق منها تحققاً «عاماً» و «موضوعياً». ويجب عند تعريف المتغيرات التابعة بالأساس الإجرائي أي تعريفها في ضوء الملاحظات، كما هي في العلوم الفيزيائية، أو ترجمتها إلى المفهومات الوصفية والتفسيرية في الفيزياء. والنموذج الأساسي للمتغير التابع المقبول لديهم هو مفهوم الاستجابة، أي على وجه التحديد، أيٌّ مؤشر أو مدلول Index للاستجابة يمكن قياسه.

ويفرض المبدأ الثاني أن تكون المتغيرات المستقلة هي ما يدل منها على إشارات مرجعية referents يمكن ملاحظتها ملاحظة مستقلة وتقبل التعريف إمّا على أساس من المشاهدات أو في ضوء مفهومات الفيزياء نفسها. والنموذج الأساسي للمتغير المستقل المقبول هو مفهوم المثير[٩٥].

غير أن «تولمان» Tolman أضاف إلى المتغيرات المستقلة والتابعة نوعاً آخر من المتغيرات الوسيطة أو المتداخلة intervening. فمهمة المجرِّب السيكولوجي في نظره هي أن يلاحظ ماذا يفعل فرد معين في استجابته لموقف معين. وما يعرفه المجرب مقدماً هو الموقف، وتلك الوقائع التي ترتبط بالفرد كالوراثة والعمر والخبرة السابقة. وفي سلسلة من التجارب يتنوع الموقف ويقارن بتنوع الوقائع المتعلقة بالأفراد. وتكون مهمة المجرب ملاحظة السلوك الخاضع للظروف التجريبية المختلفة ليكشف علاقة المتغير السلوكي بالمتغير التجريبي. ويستخلص من ذلك الدالة الرياضية الملائمة[٩٦].

---

(٩٥) مقتبسة في: د. فؤاد أبو حطب، «السلوكية في علم النفس»، عالم الفكر، المجلد الرابع عدد ١ (١٩٧٣)، ص ١٧٧ ـ ٨.

(٩٦) وتكون الدالّة على النحو التالي: ك = د (ق ـ غ) B =K (S, A) حيث «ك» تعبر عن السلوك، «ق» عن الموقف، «غ» عن المتغيرات السابقة مثل الوراثة والعمر والخبرة السابقة.

Woodworth, op. cit., PP. 107 - 8.

وقد حاول «تولمان» أن يتصور العملية «الداخلية» التي تتأدّى من موقف معين إلى استجابة تخضع للملاحظة. واستخدام صيغة مألوفة أخرى هي: م - ض - س (مثير - كائن عضوي - استجابة). S. O. R. ليعرف ما يحدث للكائن العضوي بين المثير والاستجابة(٩٧).

ويوضح سبنس Spence، أحد السلوكيين المعاصرين: دلالة هذه الصيغة وأهميتها تحت ما يسميه «بعلم النفس الموضوعي المعاصر». فالتركيز على سلوك الكائن العضوي في صلته بالفئتين الأخريين من الحوادث، أي الظروف البيئية والأوضاع العضوية للكائن الحي، يجعل المفهومات أو المتغيرات التي تنتسب إلى هذا التصور الحديث واقعة تحت ثلاث فئات:

١ - متغيرات الاستجابة (س) R وهي أوصاف كيفية أو قياسات للخواص السلوكية للكائنات الحية.
٢ - متغيرات المثير (م) S وهي أوصاف كيفية أو قياسات لحوادث أو خواص للبيئة المادية أو الاجتماعية التي يجري فيها الكائن سلوكه.
٣ - المتغيرات العضوية (ض) O وهي أوصاف كيفية أو قياسات للخواص التشريحية أو الفسيولوجية للكائنات الحية.

ومثلما يكون أي رجل علم كذلك يكون عالم النفس معنياً بكشف وصوغ العلاقات أو القوانين التي تكون بين هذه الفئات المختلفة من المتغيرات(٩٨). ويتطلّب هذا الكشف أو الصياغة لهذه الأنماط المتعددة من القوانين ثلاثة أنواع رئيسية من التطوير المنهجي:

١ - تحديد المفهومات الكمية المعرّفة إجرائياً والتي تسمح بأن تعبر عن العلاقات بين المتغيرات في صورة دالات رياضية.

---

(٩٧) Ibid., loc. cit.

(٩٨) K. Spence, «Historical and Modern Conceptions of psychology, Madden (ed.), The Structure of Scientific Thought, P. 150.

٢ ـ تطوير أدوات وتصميمات تجريبية لعزل وضبط وتنويع العوامل القائمة في الموقف الخاضع للملاحظة تنويعاً منتظماً.
٣ ـ إدخال النظريات[٩٩].

ونظراً لتعقيد الظواهر السيكولوجية، فغالباً ما يعجز عالم النفس عن العزل التجريبي للأنساق البسيطة اليسيرة للملاحظة التي تكون فيها المتغيرات المناطة معلومة له وتحت تحكمه وضبطه. وحتى الحالات التي يكون فيها ذلك أمراً ممكناً، فإن الشروط أو الظروف المحددة عادة ما تكون متعددة معقدة من جهة علاقاتها المتداخلة على الوجه الذي يجعل من المتعذر تماماً بلوغ قانون مستوعب أو منظومة من القوانين. وفي هذه الحالة، فإن عالم النفس يدخل في بحثه ما يسميه بالنظرية، وهي تتألف من فروض منطوية على مخاطرة بالنسبة للعوامل غير المعروفة، وقد تقوم على أساس من علاقاتها الممكنة مع المتغيرات المعروفة، كما تشمل كذلك تخمينات تتصل ببنية القوانين المتعلقة بالمتغيرات المعروفة فيما مضى على أساس من المعطيات القائمة. وبعبارة أخرى، بينما يشير مصطلح «النظرية» في الفيزياء الحديثة إلى نسق من الأبنية أو التكوينات الفرضية Constructs التي تخدم في إقامة علاقات متبادلة بين قوانين قد سبق إقامتها، فإنها في علم النفس تدبير device يستخدم في المعاونة على صوغ القوانين التجريبية التي تصف نطاقاً من الظواهر الملاحظة[١٠٠].

ويبدو أن صيغة المتغيرات الوسيطة أو المتداخلة في نظر أصحاب علم النفس الموضوعي قد قدمت ضماناً «للموضوعية» في المستوى النظري، وحققت طموحهم في الوصول إلى إسهام نظري حاسم ما دامت تعتمد على محك إقامة المفهومات النظرية على علاقات دالية صريحة بين ما يمكن ملاحظته من عوامل سابقة ولاحقة. وطالما تيسّر ربط المفهومات التفسيرية المستنتجة

---

(٩٩) Ibid., P. 151.

(١٠٠) Ibid., P. 152.

بما يقبل الملاحظة، فلن تتسلل أهواء العلماء وتحيزاتهم إلى الصيغ النظرية. هذا إلى أن صيغة المتغيرات الوسيطة قد بدت كما لو كانت تترجم المشكلات التي يواجهها صاحب النظرية السيكلوجية إلى عبارات معقولة ومفهومة ما دام لا يعوزه سوى تحديد ثلاثة أنواع من المتغيرات، (المستقلة والتابعة والوسيطة)، وتعيين العلاقات التي تقرن بينها، وبيان الطريقة التي يستخلص بها هذه العلاقات[١٠١].

فيمكن إذنّ، والأمر كذلك، كما يقول «أوزجود» Osgood دراسة المعاني والمقاصد وسائر العوامل الذاتية التي لا تقبل الملاحظة إذا ما عولجت بوصفها متغيرات وسيطة يمكن استنتاج قيمها (العددية) مباشرة من تنوعات ملاحظة. فيمكن مثلاً في «التفاضل السمانطيقي» semantic differntial حساب المعنى الانفعالي لكلمة ما بوصفها مثيراً من خلال المنظومة الخاصة بالبحوث التي تضم استجاباته في اختيار الألفاظ إزاء قائمة مؤلفة من أزواج من الكلمات. ومن ثم يمكن أن يوصف المعنى بوضعه على نقطة تقع على ثلاثة أبعاد أساسية للمعنى[١٠٢]. وفي دراسة برونر Bruner يمكن استنتاج الاستراتيجية - التي يستخدمها الشخص لبلوغ فكرة ما - من نموذج الأسئلة التي يوجهها. كما أن اتجاهات الشخص ومقاصده يمكن أن تُستنتج من استجاباته للأسئلة التي ترد في صحيفة الاستبيان Questionnaire كما صنع لازارسفلد Lazarsfeld فيما يسميه بالتحليل البنائي الكامن[١٠٣].

فتكون المناهج ذات نزعة سلوكية صريحة متى كان الباحث معنياً بجمع الوقائع المتعلقة بالسلوك بما فيها السلوك اللفظي، والمتنبئة فحسب بالسلوك الذي يقبل الملاحظة. أمّا السلوكية المعدلة فهي التي تتوجه فيها عناية الباحث واهتمامه النظري إلى العمليات العقلية أو السمات النفسية التي تتوسّط بين المثير الملاحظ والاستجابة الملاحظة. ففي دراسة «برونر» على

---

(١٠١) د. فؤاد أبو حطب، المرجع المذكور، ص ١٨٨.

(١٠٢) Quoted in. P. Diesing. op. cit., P. 125.

(١٠٣) loc. cit.

سبيل المثال، كان محور الاهتمام حول فعل عقلي act لا يمكن ملاحظته، وهو اختيار استراتيجية، وهو فعل مقصور على أنه استجابة داخلية أصبحت بدورها مثيراً ذاتياً Self - stimulus لاستجابات خارجية وهي في هذا الصدد توجيه الأسئلة. وعندما يوفق الباحث في العثور على طريقة لقياس عامل ذاتي ما كاتجاه أو توقع... الخ، فإنه يتقدم إلى ربطه فرضياً بالسلوك الذي يمكن ملاحظته، ثم ما يلبث أن يختبر الارتباطات Correlations المتنبأ بها تجريبياً أو إحصائياً[١٠٤].

ولا تقصر النزعة السلوكية نفوذها على الوقائع السيكلوجية وحدها، بل تسعى إلى غزو كل آفاق العلوم الإنسانية متذرعة عند بعض أنصارها بما أسماه فلاسفة التاريخ «بالفردية المنهجية» Methodological indiviualism. فوفقاً لهذا المبدأ كما يقول «واتكينز» Watkins تغدو المكونات النهائية للعالم الاجتماعي الأفراد من البشر الذين يتصرفون بسداد قليلاً أو كثيراً، في ضوء استعداداتهم وفهمهم لموقفهم. فكل موقف اجتماعي معقد، أو نظام، أو حادث، هو نتيجة تشكيل Configuration معين من الأفراد بميولهم واستعداداتهم ومواقفهم وعقائدهم ومواردهم المالية وبيئتهم. وقد تكون للظواهر الاجتماعية ذات النطاق الكبير (مثل التضخم الاقتصادي) على أساس من ظواهر أخرى ذات نطاق كبير كذلك (مثل تفسيره بالعمالة الكاملة) ولكننا لن نبلغ بذلك تفسيرات راسخة صلبة لمثل هذه الظواهر الكبرى حتى نكون قد استخلصناها من القضايا التي تدور حول ميول الأفراد واستعداداتهم وعقائدهم ومواردهم والعلاقات بينهم[١٠٥].

فالقضايا العامة التي تُستخدم في تفسير السلوك الاجتماعي في نظر هومانز Homans عالم الاجتماع الامريكي، لا بدّ أن تكون قضايا عن البشر وأفعالهم أي لا بدّ أن تكون قضايا سيكولوجية. أو بعبارة موجزة: تسلّم

---

(١٠٤) Ibid., P. 126.

(١٠٥) Quoted in: C. Homans, The Nature of Social Science P. 61.

الفردية المنهجية إلى النزعة السلوكية(١٠٦).

فالقضايا العامة لا تعدو أن تكون قضايا عن السلوك الفردي في نهاية الأمر. وتظل المشكلة المحورية للعلم الاجتماعي كما يقول «هومانز» على النحو الذي وضعها بموجبه «هوبز»: «كيف يخلق سلوك الأفراد خصائص الجماعات؟» فالمشكلة إذنْ ليست تحليلاً، بل تركيباً. ورغم أن القضايا العامة لكل العلوم الاجتماعية هي قضايا علم النفس السلوكي إلاّ أن علماء النفس السلوكيين لم تكن لديهم روح المغامرة والإقدام بقدر ما كان لديهم من السذاجة في مد قضاياهم بحيث تسع تفسيراً للسلوك الاجتماعي. ولقد نهض بمعظم هذه المهمة علماء النفس الاجتماعي وعلماء الاجتماع الذين أخطأوا في اعتقادهم بأن علم النفس السلوكي محدود في مدى تطبيقاته وليس له أن يجاوز الجرذان وغيرها إلى البشر(١٠٧).

---

(١٠٦) Ibid., PP. 168 - 9.

(١٠٧) Ibid., PP. 168 - 9.

٣ - الموضوعية في الواقعة
(تحليل ونقد)

لم تحرص الاتجاهات الوضعية المحدثة، بوصفها ذات نزعة تجريبية صريحة، على استقلال الواقعة الاجتماعية كما ذهب دوركايم من قبل، أو استقلال العلوم الإنسانية بمناهج خاصة تميزها - من حيث الجوهر - من مناهج سائر العلوم. فلئنْ كانت الموضوعية المنشودة للعلوم الإنسانية سواء من جهة المنهج أو النظرية رهينة تصور موضوعي (أو انطولوجي) للوقائع عند دوركايم، فإنها قرينة اصطناع مناهج العلوم الطبيعية فحسب لدى هؤلاء الإمبيريقيين(*). وإذا ما كان دوركايم قد ذهب بعيداً في دفاعه عن

(*) يؤثر معظم الباحثين المصريين في علوم الإنسان والمجتمع ترجمة «الاصطلاح Empiricism بالأمبريقية» حتى لا تختلط بالتجريب expermination والتجريبي experimental الذي يعني درجة محددة من الدقة المنهجية سواء في البحوث الطبيعية أو الإنسانية، لاتطلب من البحث الأمبيريقي. وقد يرخص لنا استخدام هذه «الترجمة» فيما يتصل بالاتجاه التجريبي (أو التجربوي) الحديث على الّا تنسحب هذه «الترجمة» على أصحاب النزعة التجريبية الكلاسيكية مثل «لوك وهيوم وبركلي وغيرهم»، وخاصة أن التجريب بالمعنى العلمي الحديث لم يكن قد تحددمعناه على النحو الذي يفرقه عن أصوله الابستمولوجية والفلسفية عند القدماء. وقد يشفع لنا في هذا التفرقة التي أوردها «كلود برنار» في كتابه «مقدمة للطب التجريبي»، بين المصطلح الذي بين أيدينا وبين التجريب وقد حاول مترجما الكتاب أن يطلقا عليها اسماً خاصاً هو الاختبارية، غير أن هذه التسمية لا تفيد كثيراً في التعريف أو التمييز، ولا بأس إذنْ من الابقاء على الأصل الأجنبي.

الموضوعية إلى المدى الذي يعسر فيه التمييز بين ما هو نظري، وما هو منهجي، فإن أصحابنا المتأخرين لم يبذلوا أيسر الجهد في مواجهة مشكلة الموضوعية، وقدّموا حلاً هيناً لها لا يعدو أن يكون إلغاء للمشكلة، فالموضوعية تتحقق عندهم تلقائياً باصطناع مناهج العلوم الطبيعية. ولا تستلزم المعرفة الموضوعية سوى الاحتذاء الدقيق الصارم لأساليب العلوم الطبيعية وإجراءات التكميم التي تستخدمها. ومن الانصاف أن نذكر لهم حرصهم على الإعلان بوجوب التزام الباحث بالحيدة القيمية، وتجنب كل عوامل التحيز وابتسار الأحكام عند أدائه لمهمته في انتقاء وقائعه، وتسجيلها، وتفسيرها. ولكنهم سرعان ما يطمئنوننا إلى سهولة تحقيق ذلك، فحسب الباحث أن يصنع كما يصنع رجل العلم الطبيعي، ولا فرق عندهم بين طبيعة الواقعة الإنسانية، وبين الواقعة الطبيعية، ذلك الفرق الذي ينبغي أن يفضي إلى إعادة النظر في اختلاف الأساليب والمناهج في دراسة كل منهما.

فهذا «دوركايم» يقول في مقاله عن «علم الاجتماع في فرنسا في القرن التاسع عشر»: «كما أن عالم الفيزياء ينظر إلى العالم الفيزيائي كواقع مجهول غير معروف ولكن يمكن معرفته، كذلك يمكن لعالم الاجتماع أن يتخذ هذا المنحى نفسه إزاء المجتمع بنفس الروح، فعليه أن يعلّق مشاعره وأحكامه عن الوقائع الاجتماعية، ويركن إلى ملاحظات تجاربه»(١٠٨). ولكنه لا يقول لنا كيف تؤثر هذه المشاعر والأحكام على ملاحظات رجل العلم وتجاربه، أو كيف يمكن تجنبها. فالإجابة هي أن يعلّقها، وكأنها شيء محدد سلفاً، أو أمر دخيل يتوسّط بين الباحث وبين الواقع، يمكن له أن يبقي عليه أو يدعه جانباً.

فهم يخلطون إذنْ بين مسألتين، تُعنى الأولى بالكيفية التي حدت بالباحث إلى أن يذهب إلى هذا الاعتقاد أو ذاك، وهي مسألة تتصل بالعلل

---

(١٠٨) Quoted in: Tiryakin, op. cit., P. 18

والأساليب والعوامل التي أدّت إلى ذلك الاعتقاد، بينما تشغل المسألة الثانية بما لدى الباحث من شواهد وبينات كافية لإثبات صدق اعتقاده، وهي مسألة منطقية تتعلق بصدق أو كذب المحتوى العرفاني للقضية العلمية. وهو خلط يجري لحساب المسألة الثانية على زعم أنه يحل المسألتين معاً، عند أصحاب هذا الاتجاه بضربة واحدة.

فإنْ لم يكن ثمة وجود لهذا الخلط الأساسي، فكيف نبرر إذنْ اختلاف النتائج والنظريات القائمة على اصطناع أساليب بعينها، هذا الاختلاف الذي لا يبشّر قط بتأسيس علوم إنسانية راسخة. ومن الطريف أن «آيزنك» Eysenck أحد روّاد التحليل العاملي factor analysis، وهو أحدث وأدق الأساليب الإحصائية في معالجة معاملات الارتباط، قام أخيراً بدراسة مستفيضة بمساعدة بعض معاونيه في محاولة للتنسيق بين نتائج بحوثه ونتائج بحوث جيلفورد وكاتل في التحليل العاملي للشخصية. وهي محاولة يبدو أنها قد استهدفت استبعاد الاختلافات الحادة بين نتائج بحوث آيزنك وجيلفورد وكاتل. غير أن هذه المحاولة أسفرت عن أن العوامل ذات الدلالة قليلة بالقياس إلى العوامل المستخلصة من معاملات الارتباط. وقد لجأ آيزنك ومعاونوه في هذه الدراسة إلى استخراج عوامل من الدرجة الثانية والدرجة الثالثة باستخدامها لما يُسمى بالتدوير العاملي المائل oblique rotation، وبالرغم من هذا الجهد المبذول في هذه الدراسة أشارت النتائج بوضوح إلى انخفاض عدد العوامل ذات الدلالة. فلا بدّ إذنْ أنّ تلك النتائج السلبية التي كشفت عنها هذه الدراسة التي سعت إلى ضرب من الاتفاق والتآزر بين نتائج باحثين متفرقين يستخدمون نفس المنهج والأسلوب، لا بدّ أن ترجع إلى تباين الأبعاد التي لجأ إليها كل واحد من هؤلاء الباحثين حيث تكشف في تباينها اختلافاً في الخلفية النظرية التي يصدرون عنها وخاصة في تصورهم لنوعية الظاهرة موضوع البحث[١٠٩]. ولا محل هنا

---

(١٠٩) د. مصطفى زيور، من مقدمته لكتاب «انحراف الأحداث»، لكمال جندي أبو السعد، ص .ف.

للدفع بأن الأساليب والمناهج لم تكتمل صياغتها أو أنها لم تحرز بعد دقة أساليب العلوم الطبيعية وإحكامها. ولا بدّ أن تكون ثمة عوامل أخرى تسبق، أو تحايث اصطناع هذه الأساليب هي التي أدّت إلى هذا الخلاف.

ويواجهنا هذا المنحى الإمبيريقي بأمرين: أولهما: أنه لا يشغل نفسه قط بدراسة هذه العوامل أو تأثيرها، فهي مسائل نفسية أو ميتافيزيقية لا شأن له بها، ويكفي «خلوص نية» الباحث عند استخدامه لأساليب العلوم الطبيعية. والأمر الثاني هو تصور ضيق خاص للواقعة العلمية في مجال الإنسان والمجتمع.

ويشي هذان الأمران بتصور معين للعلم، أو العلم الطبيعي بعبارة أدق، وهو تصور يعكس فلسفة معينة للعلم، توقفت عند مرحلة بعينها من مراحل تطور العلم الطبيعي، كما يعبر عن تصور معين لدور رجل العلم في التقاط الوقائع أو انتقائها أو تأليفها.

فهؤلاء «الصليبيون» - كما يدعوهم جون ركس - يزعمون أن هناك منظومة وحيدة ومتفقاً عليها من المبادىء، علينا أن نأخذها من علماء الطبيعة فقط، لكي نطبقها على المجتمع، وهي نظرة ساذجة حان الوقت لإطراحها لكي يلمّ العلماء الاجتماعيون على نحو أفضل بالموقف الراهن في فلسفة العلم، وبإجابات فلاسفة العلم على مَنْ يسألهم عرضاً مستوفياً للمنهج العلمي على نحو ما هو مصطلح بالفعل[١١٠]. وما دام العلم ليس سعياً إلى تشييد صرح من الحقائق النهائية المطلقة، المعتمدة على مناهج «مؤكدة المفعول»، بقدر ما هو محاولة مفتوحة دائبة لا تكتمل، فإن فلسفة العلم ينبغي أن تتخلّ عن وظيفة المشرِّع وتكفّ عن أداء مهمة العلم المعياري.

لقد ذهب التجريبيون والوضعيون دائماً إلى أن أرفع مهام المعرفة

(١١٠) J. Rex, **Key Problems of Sociological Theory**, P. 2.

الإنسانية هي أنها تزوّدنا بالوقائع، ولا شيء سوى الوقائع، والنظرية التي لا تؤسس على الوقائع قلعة مشيدة في الهواء. غير أن هذا ليس جواباً أو حلاً لمشكلة المنهج العلمي الفعلي، بل هو على العكس المشكلة نفسها، إذْ ما معنى الواقعة العلمية؟ فمثل هذه الواقعة لا تتيحها لنا الملاحظات الإتفاقية أو تراكم المعطيات الحسية لأن وقائع العلم تتضمن عنصراً نظرياً[١١١]. والكثير من هذه الوقائع العلمية إنْ لم نقل معظمها، والتي غيرت مجرى تاريخ العلم كله كانت وقائع فرضية hypothetical قبل أن تكون وقائع مشاهدة. فعندما أسس «جاليليو» علمه الجديد للديناميكا، بدأ بتصور جسم معزول تماماً، يتحرك دون أي تأثير من قوة خارجية، ومثل هذا الجسم لم يشاهد أبداً، بل ولا يمكن مشاهدته قط. وقد أصاب الذين أكّدوا أن كل التصورات التي أدّت إلى كشف مبدأ القصور الذاتي ليست بأية حال تصورات مشهودة أو طبيعية. ولولا هذه التصورات اللاواقعية لما كان في وسع جاليليو أن يقترح نظريته في الحركة[١١٢](*).

(١١١) Cassirer, An Essay on Man, P. 82.

(١١٢) Ibid., P. 83.

(*) ويمكن أن نضيف إلى هذه الوقائع الفرضية ما بلغه هايزنبرج في تجربته المثالية (الخيالية) التي تخيل فيها عالماً للفيزياء يقوم بملاحظة وضع وسرعة الكترون متحرك باستخدام جهاز على أقصى درجة من القوة والكفاءة. فوفقاً لافتراض هايزنبرج يبدو الالكترون الفردي وليس له وضع أو سرعة محددة. فعالم الفيزياء يمكن أن يحدد سلوك الالكترون بدقة كافية إذا ما كان يتعامل مع عدد كبير منها، ولكنه متى حاول أن يحدد وضع الكترون واحد في المكان، فإن خير ما يمكن أن يقوله في هذا الصدد هو أن نقطة معينة من نقاط الحركات الموجية المعقدة لمجموعة من الالكترونات إنما تمثل الوضع «المحتمل» للالكترون محل الدراسة. فالالكترون الفردي بقعة blur لا تنتظمها حدود. وكلما قلّ عدد الالكترونات التي يتعامل معها عالم الفيزياء، جاءت نتائجه بعيدة عن التعين والتحدد.

ولكي يثبت هايزنبرج أن هذا «اللاتعين» ليس أحد أعراض نقص في نضج العلم الإنساني، بل هو الحاجز الأقصى للطبيعة، أقول لكي يثبت هذا افترض جهازاً (ميكروسكوباً) تخيل دقة تكبيره مائة بليون مرة لقطر الالكترون بحيث يكفي لجعل الالكترون في متناول الرؤية البشرية. وحينئذ تواجهنا صعوبة=

والواقع، في المعنى الدارج، أمور معطاة، ونهائية بحيث لا تلقى معارضة. أمّا الوقائع عند رجل العلم، في نظر عالمي النفس براون وجيزيلي، فهي ليست معطاة، بل يكتشفها الباحث أثناء أداء بحثه، ولا تتمتع بسمات الشيء أو الأمر النهائي. بل يعتريها التغير كلما تقدم البحث. فقد تكون خبرة أو تجربة أو حدثاً أو تغيراً ما، إلاّ أن لفظة «واقعة» في جميع الأحوال هي مفهوم معمم، ومن ثم يمكن أن يشير إلى أكثر من معنى. أولها وقائع الخبرة المباشرة أي الوقائع «الغفل» التي لم تتخذ لها تسمية بعد، وثانيها الوقائع التي تصف الخبرة المباشرة، وهي بذلك مجردة تصورية conceptual في طبيعتها لأنها تصف وتفسّر الخبرة الحسية المباشرة مثل منزل وكتاب، وتتضمن تذكراً واستعادة للخبرات الحسية المباشرة السابقة. وثالثها الوقائع البعيدة عن الخبرة الحسية، وهي المعاني التي تفوق الخبرة الحسية وتتجاوزها بوصفها نشاطاً عقلياً، ومتى أيدتها الأدلّة التجريبية بصورة كافية يسلّم بها كوقائع، ويمكن بلوغها بالتعميم[١١٣]. أو بعبارة كوهن وناجل، يمكن الاعتراف بالوقائع الحادثة الممكنة Coutingent (وهي التي تعني العلم) على الأقل في مستويين: فهناك الإمكان الحادثي contingency في مستوى الحواس مثل «هذا» وليس «ذاك»، وهو الذي تتيحه التجربة الحسية، وهناك الإمكان الحادثي في مستوى التفسير مثل افتراض أو اكتشاف نظام أو إطراد معين، رغم أنه ليس النظام أو الإطّراد الوحيد الممكن من وجهة نظر المنطق الصوري، بل يكون ممكناً في مجرى الحوادث وتدفقها[١١٤]. فالمنهج العلمي

= أخرى، فالالكترون أصغر من الموجة الضوئية، ولذلك يضطر الفيزيائي إلى استخدام أشعة طول موجتها أقصر من الضوء، وهي أشعة جاما التي ستؤثر بدورها، وشأنها في ذلك شأن كل أثر ضوئي كهربي على الالكترون مما يمكن أن يكون له أخطر العواقب في عملية الملاحظة.

CF. Barnett, **The Universe and Dr. Einstein**, pp. 36 - 7.

(١١٣) C. Brown and E. Ghiselle, **Scientific Method in psychology**, PP. 7 - 8.

(١١٤) M. Cohen and E. Nagel, **Introduction to Logic and scientific Method**, p. 397.

«دائري» circular في جوهره، فنحن نحصل على البينات والشواهد من أجل المبادىء بالإهابة بالمادة التجريبية التي نزعم أنها «وقائع»، ونحن ننتقي، ونحلل، ونفسر المواد التجريبية (الوقائع) على أساس من المبادىء. وبفضل «الأخذ والعطاء» بين الوقائع والمبادىء يخضع كل ما يقبل الشك للفحص والتدقيق من حين لآخر[115]. فالوقائع العلمية ليست هي المعطيات المباشرة الساذجة الغفل التي ترد على الحواس، فهذه في رأي «باشلار» العقبة الأبستمولوجية الأولى للثقافة العلمية حيث نقف عندها مبهورين مأخوذين، وتليها العقبة الثانية وهي الوقوع في خطر محاولة التعميم من الجانب أو الوجه الذي يظهر أولاً، وينبغي على الفكر أن ينأى عن هذه النزعة التجريبية المباشرة immédiat، فالفكرة العلمية في نظره تبدو كصعوبة قد قهرت، وعقبة قد ذللت[116]. والواقعة كما يقول «بايك» العالم الفيزيائي لا تبدو واحدة للجميع، فـ«تيخوبراهي» الفلكي ومساعده «كبلر» كانا شاهدين لحادثة واحدة هي شروق الشمس، رآها تيخوبراهي كشمس جارية في مدار دائري حول الأرض، بينما رآها كبلر كأرض دائرة حول محورها نحو الشمس. فرد الفعل الفوتوكيميائي لكرة الشمس المضيئة ليس تسجيلاً لواقعة، بل الأمر كما يقول «هانسون» Hanson الإنسان هو الذي يرى، بينما آلات التصوير والعيون عمياء[117]. وقد كان لدى القدماء معلومات هائلة عن حركات الكواكب، ولكن بسبب أفكارهم المسبقة عن تصورهم للإنسان مركزاً للكون مثلاً لم يتمكنوا من استغلال معلوماتهم في أي هدف علمي إلاّ بصورة طفيفة. كذلك كان لديهم معلومات وافرة عن أنواع الحيوان في العالم، ولكن قبل «داروين» لم يتمكن أحدهم من تنسيق هذه المعلومات والتأليف بينها في علاقات علمية، وظلّت هذه العلاقات غامضة مبهمة[118].

---

(١١٥) Ibid., PP. 396 - 7.

(١١٦) G. Bachelard, **La Formation de l'esprit Scientifique,** PP. 18 - 20.

(١١٧) M. Pyke, **The Boundries of Science,** P. 10.

(١١٨) Ibid., P. 11.

وتختلف مكانة الواقعة من مرحلة إلى أخرى من مراحل نمو النظرية العلمية. فدوران الأرض حول الشمس كان واقعة لها من الدلالة والأهمية من حركة الشمس الظاهرية حول الأرض عند «كوبرنيكس»، كما أن سقوط الريشة وكتلة الرصاص إلى الأرض بسرعة واحدة كان عند «جاليليو» واقعة لها من الدلالة والأهمية ما هو أكثر من سقوط الريشة إلى الأرض بأبطأ من سقوط كتلة الرصاص(١١٩). فالمهم هنا ليس وقوع حادث جديد تحت الملاحظة، بل هو الإناطة الجديدة التي نسبت إلى الملاحظة(١٢٠)، بحيث شكّلت واقعة علمية جديدة. ولنفترض أن عالماً جالساً إلى مقعده يدوّن كل ملاحظاته على مدى عشرين أو أربعين عاماً، ماذا يا تُرى قد سجل في مذكراته، هذا إذا لم يترك شيئاً دون ملاحظة؟ درجة الرطوبة اليومية، أسعار البورصة، نتائج السباق، مستوى الإشعاع الكوني... الخ. ولنفترض أنه أودع مذكراته في إحدى الأكاديميات العلمية، هل ترجي له الشكر على حياته التي قضاها في الملاحظة؟ كلا، بل سترفض حتى فضّ مذكراته، لأنها تعرف دون أن تلقي عليها نظرة، أنها مجرد خليط من الفقرات التي لا معنى لها(١٢١). أي أنها ليست من قبيل الوقائع العلمية. بينما لو اتخذنا مثالاً من «نيوتن» لوجدنا فارقاً هائلاً بينه وبين ذلك العالم المخلص للوقائع الغفل. فقد رأى نيوتن تفاحة تهوي على رأسهِ أو على الأرض، ولكن ذلك لم يكن جديداً، فالتفاح يسقط كل يوم. كذلك لم يكن جديداً أن تسقط التفاحة بفعل الجاذبية إلى الأرض، فهذا أمر معروف منذ أرسطو، لأنها لا بدّ في رأي أرسطو أن تتجه إلى مكانها أو محلها الطبيعي ولكن الجديد في ملاحظة نيوتن الذي جعلها واقعة علمية جديدة هو إدراك الصلة بين سقوط التفاحة وبين القوة التي تمسك

---

(١١٩) B. Russell, **The Scientific Outlook**, PP. 58 - 60.

(١٢٠) W. Cannon, «The Role of Chance in Discovey», in **Creativity and the Individual**, edited by M. Stein and S. Heinze, P. 70.

(١٢١) J. Bronowski, **Science and Human Values**, P. 25.

القمر في مداره حول الأرض، والأرض حول الشمس.

ومن هنا تحولت معطياته المباشرة إلى واقعة علمية يمكن أن تخضع للقياس وتفضي إلى مزيد من التعميم. فلا بدّ لكي تصبح الواقعة علمية، من وجود عنصر نظري أو عقلي. فالوقائع العلمية «قضايا» تقوم على صدقها أدلّة بارزة. وبالتالي فإن ما يحدد الوقائع هو علمية البحث، وليس قبلها. ووضوح الوقائع العلمية يعتمد على المرحلة التي بلغتها في عملية البحث، ومن ثمّ فليس هناك خط حاسم يفصل الوقائع عن التخمينات والفروض، فخلال البحث قد يتغير وضع قضية ما من كونها فرضاً إلى كونها واقعة، وكذلك العكس[١٢٢]. وقد يقترب محتوى الفرض أحياناً حتى يغدو واقعة علمية، أو تقترب الواقعة أحياناً أخرى من تحديد فرض من الفروض. فالدليل التجريبي المؤيد للفرض قد يكشف عن الوجود الفعلي للعناصر والعلاقات المفترضة، فهنا يمكن قبولها بوصفها وقائع. وهذه العلاقات والعناصر النظرية التي يسلم بها كوقائع يمكن أن تطرح للتساؤل من جديد إذا ما نزع الثقة عنها دليل جديد[١٢٣]. فهناك إذنْ ضرب من تبادل المواقع بين الفروض والوقائع.

وإذا كان «آرنست ماخ» العالم الطبيعي وصاحب مذهب النقد التجريبي هو رائد هذه الاتجاهات الوضعية والأمبيريقية في العلوم الإنسانية، فلا ينبغي أن نأخذ آراءه في الوقائع العلمية، مأخذ التسليم، لأنه كان خصماً لدوداً لأحدث وأخطر المنجزات العلمية في أواخر أيامه وهي نظرية الكم التى صاغها «ماكس بلانك» ونظرية النسبية الخاصة التي وضعها آينشتين. وهذه الخصومة المشهورة تعد وحدها أصدق دليل على وقوف «ماخ» عند مرحلة بعينها من مراحل العلم، ومن ثم علينا أن نشك في قيمة آرائه في فلسفة العلم التي أقام عليها الوضعيون والأمبيريقيون

---

(١٢٢) Cohen and Nagel, Op. cit. P. 392.

(١٢٣) Brown and Crhiselli, op. cit., P. 160.

دعاواهم في مناهج البحث في دراسة الإنسان والمجتمع التي أرادوها تقليداً مكروراً لمناهج البحث في العلوم الطبيعية.

«فماكس بلانك» في تصوره الحديث للفيزياء يفرّق بين أمرين، الأول هو عالم الحس sense - world والثاني هو صورة العالم الفيزيائية world picture of physics. فالذي تعنيه الفيزياء من وقوع حادثة (واقعة) ليس عملية فردية فعلية للقياس كما ذهب «ماخ»، وهي تلك العملية التي تنطوي دائماً على عناصر عارضة وغير جوهرية، ولكنها تعني في الفيزياء مجرد عملية نظرية يقينية (أو أكثر احتمالاً). وهي بهذه الطريقة تستبدل بعالم الحس المعطى لنا مباشرة عن طريق أعضاء الحس، أو طريق أدوات القياس التي تمدنا كأعضاء حس دقيقة مرهفة، تستبدل بعالم الحس هذا، عالماً آخر هو صورة العالم الفيزيائية، وهو بناء نظري أو تركيب تصوري، كما أنه تحكمي إلى درجة معينة، ومبتكر بهدف تجنب طريق «اللاتعين(*) indeterminacy

---

(*) اكتشف هايزنبرج مبدأ اللاتعين عام ١٩٢٧، وهو الذي يؤكد استحالة تحديد وضع وسرعة الالكترون في الآن نفسه، بحيث لا يمكن أن نقرر بثقة أن الالكترون «هنا في هذه البقعة»، وأنه «يتحرك بهذه السرعة» وذلك لأنه عن طريق فعل الملاحظة نفسه بوضعه وسرعته، يتغير وضع الالكترون وتتغير سرعته، وبالعكس فكلما زادت دقة تحديد السرعة، زاد عدم تحدد وضعه.

cf. Barnett, op. cit., P. 37.

وهذا يعني افتقاد كل وسيلة على الاطلاق لمعرفة حاضر ومستقبل تلك الجسيمات الدقيقة وحركاتها، أي تعيين وضعها وسرعتها معاً وبصورة محددة.

ويُعدّ هذا المبدأ تطويراً لما يمكن أن يُسمّى بحتمية المجال field منذ فارادي ومكسويل. فالمجال نطاق معين من المكان يتحكّم كل جزء من أجزائه في الآخر تحكماً متبادلاً طبقاً للتركيب أو البنية الخاصة بالمجموع. وبذلك لم تعد الحتمية متصورة خلال التعاقب الزماني، بل خلال الاقتران الزماني. فالسابق لا يتحكم في اللاحق، وإنما المجموع هو الذي يتحكم في الجزء.

قارن: بول موي، المنطق وفلسفة العلوم، ترجمة د. فؤاد زكريا، جزء أول، ص ٩٦.

الذي ينطوي عليه كل قياس فردي فعلي ومن أجل إمكان قيام علاقة متبادلة بين المفهومات العلمية. ويترتب على هذا أن يكون لكل مقدار فيزيائي مقيس أي كل طول، وكل فترة زمنية، وكل كتلة، وكل شحنة، أن يكون لكل ذلك معنى مزدوجاً، الأول هو ما يعطيه القياس مباشرة، والثاني هو ما يكون مترجماً في صورة العالم الفيزيائية. ولا تشمل هذه الصورة المقادير التي تخضع للملاحظة فقط، بل تحوي مكوّنات ليس لها سوى دلالة غير مباشرة بالنسبة لعالم الحس. وتبقى تلك الصورة دائماً مجرد تصور مساعد لأن ما يهمّ في التحليل الأخير هو وقوع الحوادث في عالم الحس بأقصى درجة ممكنة من التنبؤ بها. ويمكن القول مع ماكس بلانك بأنه بينما يكون التنبؤ بوقوع حدث في عالم الحس مرتبطاً دوماً بعنصر من «اللاتعين»، نجد أن وقوع الحوادث في صورة العالم الفيزيائية تتبع كل منها الآخر وفقاً لقوانين محددة بدقة تامة[١٢٤].

فهدف العلم عند بلانك كما ذكره بصدد رده على «ماخ» هو «إيجاد صورة ثابتة للعالم تكون مستقلة عن تغير الزمان والناس»، أو بعبارة أخرى

= وقد انسحبت الحتمية الميكانيكية، حتمية القوى والنقاط المادية، أمام حتمية المجال. وقد استمدّت الحتمية الميكانيكية أساسها من نيوتن، وقد عبر عنها «لابلاس» بقوله المشهور «لو استطاع عقل ما أن يعلم في لحظة معينة جميع القوى التي تحرّك الطبيعة، وموقع كل كائن من الكائنات التي تتكون منها، ولو كان هذا العقل من السعة بحيث يستطيع أن يخضع تلك المعطيات للتحليل لاستطاع أن يعبر بصيغة واحدة (أي قانون واحد) عن حركة أكبر أجسام الكون، وعن حركة أخف الذرات وزناً، ولكان علمه بكل شيء يقينياً، ولأصبح المستقبل والماضي ماثلين أمام ناظريه كالحاضر تماماً».
مقتبسة من د. محمود قاسم، المنطق الحديث ومناهج البحث، طبعة سادسة، ص ٩٢.

(١٢٤) M. Plank, «The Concept of Causality in physics in Readings in Philosophy of Science, edited by: p. Wiener; PP. 79 - 80.

«تحرير الصورة الفيزيائية تماماً من فردية العقول (أو الإحساس) المنفصلة»[١٢٥].

ويشارك «آينشتين» «بلانك» في هجومه على «ماخ» الذي كان يعد في نظر آينشتين عالماً جيداً في الميكانيكا، إلّا أنه كان فيلسوفاً يبعث على الرثاء[١٢٦]. وهو يقول إن «نسق ماخ يدرس العلاقات القائمة بين معلومات التجارب (الوقائع). والعلم بالنسبة لماخ هو مجموع هذه العلاقات. وهذه وجهة نظر مخطئة، فكل ما استطاع ماخ أن يصنع هو أن يجعل من العلم فهرساً وليس نسقاً أو نظاماً»[١٢٧].

ولم تكن الخصومة بين ماخ وآينشتين جارية على الصعيد الفلسفي، بل كان مبعثها الخطوات التي حملت آينشتين على استنباط نظريته، وهي خطوات لم تلتزم قط طريق ماخ، أو مذهبه في وقائع الحس المقيسة على أساس من مفهومي الزمان والمكان التجريبيين. فقد كشفت النظرية النسبية كما يقول «شليك» عن الحاجة إلى نقل الوقائع الأولية الأساسية من مستويات التجربة المباشرة في المكان والزمان العاديين إلى نموذج صوري رياضي «للعالم» يتحد فيه الزمان والمكان اللذان لا يخضعان للحس المباشر[١٢٨]. فهناك فجوات لا يمكن تخطيها بين التجربة والفكر، وكذلك بين عالم الإدراك الحسي والعالم الموضوعي.

وقد لاحظ آينشتين بصدد صياغته للنسبية العامة أن إدخال مفهوم التحول غير الخطي - حسبما يتطلبه مبدأ التكافؤ - يحطم حتماً التفسير الفيزيائي البسيط لفكرة الإحداثية، بمعنى أنه لم يعد ضرورياً أن تعني

---

(١٢٥) جيرالد هولتون، «ماخ وآينشتين والبحث عن الحقيقة»، ترجمة زهير الكومي، عالم الفكر، مجلد ٢، (١٩٧١)، ص ٤٧٥.

(١٢٦) المرجع السابق، ص ٤٧٩.

(١٢٧) المرجع السابق، ص ٤٨٦.

(١٢٨) المرجع السابق، الموضع المذكور.

تغيرات الإحداثيات تغير نتائج القياس المباشرة عن طريق الموازين والساعات وغيرها. ولا ريب أن هذا يؤدي - عند آينشتين - إلى التضحية بأولوية الإدراك الحسي في بناء أي نسق فيزيائي يحمل معنى. فالمعلومات المتفرقة المستخلصة من التجارب لا يمكن لها أبداً أن تقيم علماً حقيقياً دون تدخل العقل. ولا تعدو الفيزياء أن تكون محاولة لبناء نموذج فكري للعالم الواقعي وللقوانين التي تدخل في بنيانه. ومن المؤكد أن على الفيزياء أن تجلو على نحو دقيق العلاقات التجريبية القائمة في تجارب الحواس التي تنفتح عليها، إلاّ أن الفيزياء لا ترتبط بهذه التجارب إلاّ على هذا النحو (أي عن طريق النموذج الفكري)[١٢٩]. فلم يعد موضوع البحث في الفيزياء، كما يقول «هايزنبرج»، هو الطبيعة نفسها، وإنما أصبح الطبيعة وقد أسلمت نفسها للتساؤل الإنساني[١٣٠]. ونحن نسأل الطبيعة باللغة التي نعرفها[١٣١]. وهي لغة متطورة متغيرة بطبيعة الحال، فمفهومات الفيزياء الكلاسيكية عند «نيوتن» تختلف كثيراً عن مفهومات الفيزياء النووية الحديثة في وصفهما لما يُسمى «بالوقائع».

وقد نشأ عن افتقاد هذا الفهم في الفيزياء والميكانيكا الكلاسيكية فجوة منطقية أو منهجية قامت بين المفهومات العلمية وبين الخبرة (أي الوقائع الحسية). فقد كان «نيوتن» يعتقد أن مفهومات نسقه الأساسية يمكن أن تُستمد من الخبرة المباشرة وعبارته المشهورة «أنا لا أصطنع الفروض» (hypotheses non fingo) لا يمكن تفسيرها إلاّ على هذا المعنى. فلم يكن وقتها ثمّة إشكال في المفهومات التي استخدمها نيوتن مثل الزمان والمكان وكانت مفهوماته عن الكتلة والعجلة acceleration والقوة، قد بدت وكأنها مستعارة من التجربة[١٣١].

---

(١٢٩) المرجع السابق، ص ٤٨٨ - ٤٩٠.

(١٣٠) مقتبسة في: هيلير - كوني، هايزنبرج وميكانيك الكم، ترجمة وجيه السمان، ص ١٧٣.

(١٣١) مقتبسة في المرجع السابق، ص ١٩٢.

وقد حال النجاح العملي الهائل الذي أصابته نظرية نيوتن ومفهوماته دون نيوتن نفسه ودون علماء الفيزياء في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر من الإقرار بالطابع الخيالي المصطنع Fictions لمبادىء نسقه النظري ومفهوماته. فقد اقتنعوا، على النقيض من ذلك، بأن المفهومات الأساسية ليست بالمعنى المنطقي والمنهجي، ابتكارات حرة للعقل الإنساني، بل مستمدة من الخبرة عن طريق التجريد. غير أن النظرية النسبية العامة وحدها، كما يقول آينشتين صاحبها، هي التي كشفت بطريقة مقنعة خطأ هذه الدعوى. فقد بيّنت أن من الممكن لنا باستخدام مبادىء ومفهومات أساسية شديدة التباين مع مبادىء نيوتن ومفهوماته أن ننصف المدى الرحيب الذي يشمل معطيات الخبرة إنصافاً يفوق كل حد، إذا ما قورن بما قدمته لنا مبادىء نيوتن ومفهوماته(١٣٢).

وكل مرحلة من مراحل العلم «أو نظرية من نظرياته»، كما يقول «هايزنبرج»، ليست إلاّ حلقة في سلسلة الحوار بين الإنسان والطبيعة. وهذه النظرية أو تلك المرحلة من العلم لا يمكنها أن تتحدث عن طبيعة (واحدة في ذاتها)(١٣٣) وتفترض علوم الطبيعة حضور الإنسان دوماً وسلفاً ومثلما قال «نيلس بور» عالم الفيزياء «ينبغي أن نفطن إلى أننا لسنا في مسرح الحياة مجرد نظّارة، بل نحن ممثلون»(١٣٤). و«أن القسمة القديمة للكون إلى سياق موضوعي في المكان والزمان من جهة، وإلى عقل يعكس هذا السياق من جهة أخرى، وهو تقسيم يتفق مع ثنائية الفكر والامتداد عند ديكارت، هذه القسمة الثنائية لم تعد تصلح نقطة انطلاق إذا أردنا أن نفهم علوم الطبيعة الحديثة. فما يهدف إليه العلم هو قبل كل شيء شبكة

---

(١٣٢) A. Einstein, «Method of Science in **The Structure of Scientific Thought**, edited by Madden, P. 82.

(١٣٣) Ibid., loc. cit.

(١٣٤) مقتبسة في هيلر - كوني، المرجع المذكور، ص ١٧٣.

من العلاقات بين الإنسان والطبيعة، وبفضل هذه العلاقات، صرنا بوصفنا مخلوقات حية أجزاء تابعة للطبيعة. على حين نجعلها في الوقت عينه، بوصفنا بشراً، موضوعاً لأفكارنا وأعمالنا، ومتى فرغ العلم من مرحلة التفرّج على الطبيعة، عرف نفسه كجزء من التفاعلات بين الطبيعة والإنسان. والمنهج العلمي الذي ينتقي ويفسّر ويرتب، يسلّم بالحدود التي فرضها عليه ما يؤدي إليه المنهج من تغيير لموضوعه، وبالتالي فإن المنهج لم يعد في وسعه الانفصال عن موضوعه»[١٣٥].

فإذا كان الأمر كذلك، فليست المعرفة إذنْ هي ما يتصورها الوضعيون كمجموعة منظمة من الوقائع الموضوعية التي تترقب الاكتشاف على يد ملاحظ خارجي لا يتجاوز ارتباطه بها ارتباط مكتشف لأرض مجهولة لم تُرسَم من قبل على خريطة[١٣٦].

وهكذا بعد أن وقفنا على ما تعنيه الواقعة العلمية، وما تؤديه من دور في العلوم الطبيعية في مراحلها الحديثة من التطور، يحق لنا أن نحكم على الاتجاه الوضعي أو الأمبيريقي في العلوم الإنسانية بأنه قد اختزل دلالة الواقعة العلمية، وبأنه قنع بفلسفة علم، أو وقف عند تصور معين لمناهج البحث فات أوانها وتجاوزتها العلوم الطبيعية الحديثة في مسيرتها وتقدمها. ولنمضِ الآن إلى مناقشة ما تصنعه هذه التصورات الوضعية الأمبيريقية عن الواقعة، ومناهج البحث في أداء مهمتها لتحقيق الموضوعية في دراسة الإنسان والمجتمع.

دفع الإسراف في تقليد مناهج البحث في العلوم الطبيعية عند أصحاب هذا الاتجاه، والسعي إلى تطبيقها على الوقائع الإنسانية والاجتماعية، دفعهم إلى الوقوع تحت إغراء الاقتداء بالعلوم الطبيعية على

---

(١٣٥) المرجع السابق، ص ١٩٧ ـ ٨.

(١٣٦) Hutcheon, «Sociology and the Problem of Objectivity», in **Sociology and social Research,** vol. 54 (1970) Noz PP. 155 - 6.

المستوى الأنطولوجي، حيث عقدوا المماثلات والمقارنات بين سلوك الإنسان ونمو المجتمعات وبين سلوك موضوعات الطبيعة ونمو الكائنات الحية. وتتجلّ هذه المماثلات والمقارنات في حماس هذا الفريق من الباحثين في استخدامهم للمصطلحات والمفهومات الفيزيائية والميكانيكية والبيولوجية، فضلاً عمّا تضمره بحوثهم أو تصرِّح به من فروض تنتسب مباشرة إلى هذه العلوم الطبيعية على قدر ما يفهمون منها، أو يسيئون فهمه. ولا ريب أن هذا الاحتذاء المسرف، يعكس تصوراً معيناً للإنسان لا يفرِّقه عن أشياء الطبيعة إلّا من جهة الدرجة، وكان لا بدّ أن يحمل هذا التصور الخاص للإنسان على تحديد مجالات البحث واختيار أساليبه. فأمّا مجالات البحث، فقد تحددت بمفردات أو وحدات تحليل مختزلة، ومعزولة، ومجردة لكي يتيسر تناولها وقياسها. فهذا «لازرسفلد» Lazarsfeld أحد روّاد هذا الاتجاه الأمبيريقي، يحدد أبرز معالم أسلوب البحث الاجتماعي على النحو الذي يجعلها تحولاً من الاهتمام بما أسماه بالفلسفة الاجتماعية إلى علم الاجتماع الأمبيريقي. وهو تحول من الاهتمام بدراسة تاريخ النظم والأفكار إلى دراسة السلوك الواقعي للناس والميل إلى دراسة قطاع واحد من قطاعات الحياة الاجتماعية وربطه بغيره من قطاعات المجتمع إذا كان ذلك ممكناً. وإيثار دراسة الأوضاع والمشكلات الاجتماعية التي تتكرر على دراسة الأوضاع والمشكلات الفريدة التي لا تحدث سوى مرة واحدة. والعناية بدراسة الظواهر الاجتماعية المعاصرة بدلاً من دراسة الظواهر الاجتماعية التاريخية[١٣٧]. فمعقد الأهمية هنا هو الواقعة الفردية بمنأى عن سياقها رغم أنها لا تحدث إلّا في نطاق سياق أوسع حيث تقوم علاقة متبادلة بين السياق وبين أية حادثة أو واقعة ينطوي عليها هذا السياق بحيث أن السياق والواقعة الفردية لا يمكن فهمها في ذاتها ولا بدّ أن ينضويا تحت تفسير يجمعها ويمكن بموجبه التغلّب على التعارض بين الفردي أو الفذّ من جهة، وبين العام أو المتكرر من جهة أخرى. ومن ثم لا يصبح إدراج الوقائع

(١٣٧) مقتبسة في: د. محمد عارف، المنهج في علم الاجتماع، جزء ثان، ص ٩.

الجزئية الخاصة تحت قوانين معممة أمراً مستحيلاً(١٣٨).

غير أن أصحابنا يرون أن تلك القوانين ينبغي لها أن تُنمذَج وفقاً لقوانين العلوم الطبيعية (بالمعنى الكلاسيكي)، وأن تكون هذه النمذجة الطبيعية النزعة مفضية إلى نوع من الاختزال أو الرد يعاهل بين اندراج الوقائع الاجتماعية تحت القانون، وبين تفسيرها بطريقة تنازلية يهبط بها إلى علم النفس السلوكي ومنه إلى البيولوجيا والأيكولوجيا (علم البيئة) وسائر علوم الطبيعة. ويُعدّ هذا الرد أو الاختزال لديهم علامة مطمئنة على صيانة وحدة العلم.

فإذا كانت مهمة العلم، بمعناه الموحّد الشامل، هي كشف القوانين التي تحكم المستويات المختلفة من الواقع، وتكامل هذه القوانين في النظريات التفسيرية التي قد تقدم تفسيراً شمولياً في نهاية الأمر دون تزييف لتنوع الوقائع واختلاف مستوياتها، إذا كانت هذه هي مهمة العلم، فإنها لا تتضمن ردّ علم إلى آخر، بل الأمر قد يكون على الضد من ذلك، لأنها تعني فحسب أن أي تفسير لائق للمستويات الأرقى والأعقد ليس لها أن تتناقض مع وقائع المستويات الأدنى والأبسط، بل تكون الأخيرة بمثابة حالات «محددة» Limiting cases عندما لا تبطلها أو تلغيها العوامل التي تميز بوجه خاص المستويات الأعلى. وقد يتضح ذلك إذا ما اتخذنا أمثلة من الميكانيكا. فمعادلات التحويل عند جاليليو في الميكانيكا النيوتينية قد تخطتها معادلات آينشتين الأعقد في النظرية النسبية، بيد أن الأولى قد احتفظت مع ذلك بصحتها في نطاق الحالات «المحدودة» حيث السرعة الموجهة velocity للملاحظ ضئيلة جداً بالنسبة لسرعة الضوء بالقدر الذي يجيز إهمالها. وكذلك تخطّت قوانين الجسيمات particles في ميكانيكا الكم القوانين البسيطة لميكانيكا الجزئيات (أو الميكانيكا الكتلية molar

(١٣٨) W. Werkmeister, «Theory Construction and the problem of Objectivity, in: L. Cross (ed) **symposium on sociological Theory**, P. 491.

(mechanics)[١٣٩]. وعلى هذا الوجه تسقط دعوى تحديد الواقعة الإنسانية والاجتماعية بتحيزها في المستوى الفيزيائي أو البيولوجي.

ولكي يكون المخرج هيناً والحل يسيراً، شغف أصحاب هذا الاتجاه بدراسة **أبسط الوقائع وأقلها أهمية**، ويؤيدنا في هذا أكوام البحوث والدوريات العلمية التي غصّت بهذا الطراز من الوقائع الذي لم يدفع بالعلوم الإنسانية خطوات نحو الخروج من أزمتها. فالمهم لدى هؤلاء هو العثور على الوقائع التي يسهل التقاطها بالحواس، ويكون لها من الجوانب الخارجية أو المؤشرات indices، كما يقولون في اصطلاحهم، ما يقبل القياس، والخضوع لأساليب الإحصاء ومعادلاتها ورسومها البيانية. فيجب إذنْ في نظرهم أن يعثر الباحث على جانب يصاحب الظاهرة، ولتكنْ الغضب أو الذاكرة، أو الذكاء في علم النفس مثلاً، مما يمكن تطبيق أدوات القياس عليه. ولا بدّ أن يتجاهل الباحث أثناء عملية القياس أو الإحصاء كل ما يتعلق بالظاهرة المقيسة من معانٍ لدينا، إلاّ أنها ظاهرة تُقاس فحسب، ولا يبقى سوى المقابلة التامة بين رقم القياس من جهة، وبين الظاهرة المقيسة (أي الجانب المصاحب) من جهة أخرى[١٤٠]. ولكن كيف نعثر على الجانب القابل للقياس، وكيف نتيقن من أنه جانب جوهري وليس سطحياً، وماذا يثبت لنا هذا التقابل أو التطابق بين الظاهرة وبين هذا الجانب المصاحب دون غيره من جوانب. إن افتراض هذا التطابق، أو هذه الهوية بينهما في حاجة إلى إثبات أولاً قبل أن نخطو إلى قياسه، وهكذا نجد أنفسنا في حلقة مفرغة لا مخرج منها.

والمشكلة الثانية هي مشكلة التحكم في المتغيرات، وقياس العلاقات بينها، أو بعبارتهم المفضلة، معاملات الارتباط، وكشف الدالات الرياضية. كيف يمكننا أن نعزل وأن نضبط وأن نتحكم في هذه الوحدات

---

(١٣٩) Ibid., P. 492.

(١٤٠) د. زكي نجيب محمود، المنطق الوضعي، جزء ثان، ص ٣١٧.

التحليلية المفترضة التي يُطلَق عليها ـ منهجياً ـ إسم المتغيرات، تابعة ومستقلة؟

لا شك أنهم يتناولون بالبحث الكثير من العلاقات والحالات مثل تغير اتجاهات العمال حين ينتقلون من الريف إلى المدينة، والعلاقة بين الانتعاش الاقتصادي، أو الأزمات الاقتصادية وبين شيوع الزواج أو الطلاق، أو أثر برنامج تدريبي لمجموعة من العمال في اتجاهاتهم نحو أعمالهم... الخ. ولكنهم في هذه المسائل يغفلون جانب العمليات الاجتماعية والنفسية التي تحدث حين يتم تغير كمي أو كيفي في ظاهرة اجتماعية أو حين تقوم علاقات بين متغيرات في مواقف اجتماعية. ففي مثل هذه البحوث ينصبُّ الاهتمام ـ بحكم طبيعة الأساليب المستخدمة ـ على «نهاية» العلاقات بين الحالة السابقة والحالة اللاحقة، أو الحالة القَبْلية والحالة البعدية وتنتهي النتائج إلى تقديرات عددية لهذه العلاقات في صورة عوامل أو علاقات دالية أو وظيفية بين الطرفين، حيث يصبح الطرف الأول وهو السبب «تغيراً» في المتغير المستقل، والطرف الثاني وهو النتيجة «تغيراً» في المتغير التابع أو المعتمد. وهذا النوع من التصور للعلاقات الوظيفية أو الدالية دون بحث لكيفية حدوث عمليات التغير، والاقتصار على التلازم والتوافق بين بعض الظواهر في نظام معين هو ما قد تسير عليه العلوم الطبيعية في منهجها دون اهتمام بما يتم أثناء تفاعل هذه العلاقات، كيف تحدث العلاقات، وكيف تتم التغيرات، وما هي العمليات التي جرت حتى حدث ما حدث؟ فليس المهم فحسب أن أعرف الحالة القَبْلية ثم الحالة البعدية ولكن فيما بين هاتين الحالتين تمت عمليات توسّطت بينهما، ودفعت في تلاحق وامتداد إلى النقلة أو التأثير في صورة العلاقات الدالية أو الوظيفية[١٤١]. وتهمل البحوث الإمبيريقية أبعاداً أساسية في فهم الواقعة الإنسانية والاجتماعية. فالعلاقات الإنسانية والاجتماعية التي تحدد وجودها أو «كينونتها» في الحاضر شريحة جامدة إنْ لم

(١٤١) د. حامد عمار، المنهج العلمي في دراسة المجتمع، طبعة ثانية، ص ٤٨ ـ ٤٩.

تقترن بفهم يربطها بالماضي الذي نشأت فيه، وبالمستقبل الذي تمتد وتتوجه إليه فلن نحسنٍ استيعابها، ولا بدّ إذنْ من البعد التاريخي الدينامي لكي يكتمل فهمها.

ولعلّ احتفالهم بالقياس والتكميم هو الذي حفّزهم على «تصفية» وقائعهم العلمية من فرديتها وخصوصيتها وتغيراتها الداخلية لكي يتيسر لهم كشف التجانس والإطّراد، رغم أن هذه الجوانب أمور أساسية في تشكيل محتوى الواقعة الإنسانية والاجتماعية، وإلاّ لما بقي حينئذٍ بين أيدينا سوى تجريدات مختزلة قد تصلح لتشييد صروح شاهقة من القوانين والمعادلات، ولكنها لا تصلح لسكنى الإنسان والمجتمع.

ولكن أليس من حقنا أن نتساءل، لِمَ هذا الإصرار على التكميم والقياس، واللهفة على إجرائه ونحن ما زلنا على عتبات المشروع العلمي في العلوم الإنسانية؟

إن التكميم والقياس مستوى معين أو مرحلة معينة من مستويات ومراحل المنهج العلمي، وثمة علوم ما تزال عصية على استخدام الرياضيات مثل البيولوجيا، ولم يقلل هذا من علميتها.

وفي العلوم الدقيقة مثل الفيزياء والكيمياء حيث الطريق الصحيحة لمعالجة المشكلات مطروقة معروفة، وحيث جوِّدت فيها مضى الأدوات والأساليب العلمية، ثمة مكان فسيح لإجراء القياسات لأن كل العمل التمهيدي لإدراك وبلوغ المفهومات والمبادىء السليمة قد تمّ من قبل. فالباحث الفيزيائي يمكنه أن يقيس السعة الكهربية لمكثفات مختلفة وذلك لأن المفهوم الصعب للسعة الكهربية قد أوضحه أساتذته من قبل. غير أن الباحث النفسي الذي يقيس «الذكاء» فإنه لا يصنع شيئاً محدداً على الإطلاق لأن موضوع بحثه وعمله لم ينضج بعد أو يصبح مهيئاً لأن يطبق عليه مثل هذه المناهج الدقيقة، ولأنه لا يعرف تماماً ما يقيسه[١٤٢]. ولا

---

(١٤٢) J. Sullivan, Gallio or the Tyranny of Science, PP. 55 - 6.

يقنعنا أن يُقال إن الذكاء هو ما تقيسه اختبارات الذكاء. وهل يمكن تعريف «السكان» مثلاً بأنهم الذين نقيسهم باستخدام أداة كالتعداد مثلاً كما يذهب أصحاب التعريف الإجرائي؟ وما هي طبيعة أدوات القياس هذه من أمثال اختبارات الذكاء والتعداد والمساطر والساعات... الخ، لقد تطورت كل هذه الأدوات لكي تقيس جوانب أو مراحل من الواقع الاجتماعي الشامل، غير أن هذه التعريفات النظرية والمفهومات التي أدّت إلى هذه التطورات الفنية الجليلة النفع قد صيغت وتكونت هي نفسها بطريق غير إجرائيه. فالتكميم يعني تحويل أو ترجمة الظاهرة بقدر المستطاع من عناصرها الكيفية الموجودة عليها إلى مقادير كمية تكفل شيوع الاتفاق (أو الموضوعية) بين الباحثين لاختلاف المقياس على المستوى الكيفي. ولكن هذا لا يعني أن العلم، بما هو كذلك، لا بدّ أن يشترط منهجه ذلك، أو أن الكيف يجب إهماله وإغفاله. فالواقع أن الكيف هو الأصل الحقيقي بينما الكم هو التبسيط المصطنع، وقد يحدث بالمستقبل أن يكشف الإنسان وسيلة لفهم الكيف، أي لفهم الواقع بما هو عليه بالفعل. فالهدف من العلم هو الفهم وليس الكم، ولا ينبغي أن تصبح الوسيلة غاية. وعلينا أن نميز فيما هو كمي بين أمرين:

«الكمي» من حيث هو تعبير عن طبيعة الظاهرة، والواقعة، أي أنها بطبيعتها متجانسة متكررة في وحدات، و«الكمي» من حيث هو وسيلة للقياس وأسلوب للتعامل مع ما هو كيفي، وترجمة ملائمة له. وعلينا أن نسأل أنفسنا: متى يغدو التكميم بمعنى القياس الكمي لما هو كيفي، أمراً مشروعاً ومجدياً، ومتى يجاوز حدوده، أي متى يمكن أن تُستوعب الظاهرة المدروسة كلها في الكمي، ومتى يكون لها جوانب أخرى تندُّ عن القياس، ولا يمكن فهمها بدونها؟

فإن لم نفعل، فإننا سنقع فريسة الزعم الضمني لدى الإمبيريقيين جميعاً، الذي يفترض دون مبرر علمي أن ما يمكن دراسته بوسائلنا المنهجية المتاحة هو نفسه «حقيقة» السلوك الإنساني والعلاقات الاجتماعية. وهو

خلط بين المستوى المنهجي للموضوعية العلمية ومستواها الأنطولوجي، وإنْ جاء على خلاف مع الخلط الذي سبق أن جلوناه عند دوركايم. ويشبه هذا ما قد عبر عنه «شويك» في معرض سخطه على هذا الاتجاه الذي يؤثر مصطلح «العلموية» Scientism تسمية له، قائلاً بأنهم يعزلون مجال بحثهم عن الواقع المفعم بالمعنى والدلالة، بحاجز تعسفي من مناهج البحث، «فما لا يمكن دراسته (لديهم) لا يوجد»(١٤٣).

غير أن هذه الوقائع التي يحرصون عليها رغم ما فيها من نحول وهزال هي التي تُعدّ في نظرهم الأساس الذي لا أساس غيره لإقامة المشروع العلمي. وهي لذلك لا تكفي إلاّ في بلوغ ما يُسمى «بالتفسير البَعْدي أو اللاحق للوقائع» expost facto الذي لا يدعمه فرض سابق أو تحمل عليه نظرية من النظريات بل يقوم على حشد هذا الطراز من الوقائع بحيث يفضي تصنيفها وتنظيمها إلى أي تعميم إمبيريقي حسبما تكون الأحوال. كما أن، هذا النوع من التفسير يتميز بأنه لا ينطوي على أية وقائع أو متضمنات تجريبية غير تلك التي بدأ منها، فهو تفسير «على المقاس» (tailor - made) إنْ أُبيح هذا التعبير. ويصدق على هذا الطراز من التعميمات أو التفسيرات المثل القائل «من اليد إلى الفم» لأنه لا يجدي أو يصدق إلاّ فيما جمع له من عينات Samples، بجوانبها الخارجية المقيسة لكي يفصح عمّا هو جوهري وباطن فيها.

وينبغي في هذا الصدد أن نفرِّق بين العناصر التي تساهم في تكوين النظرية أو القضية العلمية، وبين وسائل التحقق من صحتها، وهي هنا الوقائع الإمبيريقية فلا شك أن هناك فارقاً هائلاً بين الحامض والقلوي من جهة، وبين ورقة عباد الشمس التي تكشف عنهما وتتحقق منهما، من جهة أخرى.

فالوقائع أمر جوهري للتحقق من صحة النظرية، كما أنها تساهم في

---

(١٤٣) H. Schoeck, Scientism and Values, P. X.

القضاء على الكيانات الضارة الطفيلية في العلم والتي تمثل قوى تفسيرية شأنها شأن الجنيات العابثة pixies الناشئة عن الخيال، على حد وصف براون وجيزيلي مثل الفلوجيستون في الكيمياء، والأثير في الفيزياء، واللاوعي في علم النفس[١٤٤]. فالوقائع الإمبيريقية «نصل» يجتث الخطأ القديم، ولكنها ليست «محراثاً» كافياً لإنتاج محصول جديد.

فإذا كانت الموضوعية في العلوم الإنسانية ـ عند هذا الفريق ـ رهينة الإهابة بالواقعة، وإذا تحددت الواقعة عندهم بما يحسبون أنه يحددها عند علماء الطبيعة، فإن علماء الطبيعة المحدثين، مثل بلانك وآينشتين وهايزنبرج يخذلونهم في هذا الظن من وجهين، الأول: هو أن النموذج العلمي لا يتأسس جوهرياً على الوقائع، والثاني هو أن الوقائع العلمية ليست هي مجرد المعطيات الحسية المقيسة. ومن ثم فإن الموضوعية في العلوم الإنسانية لا تتقوّم بسلبية الباحث إزاء «وقائعه» وكأنه آلة تسجيل دقيقة تحشد المعطيات التي اجتزئت من سياقها، وأفرغت من محتواها، وشلّت وتجمدت عند اللحظة الراهنة.

وقصارى ما يمكن أن تفيده أكوام البحوث الإمبيريقية بما احتوته من «وقائع» هو استخدامها كمادة خام لبحوث أخرى، ولكن بعد أن تُنزَع عنها شوائبها من الافتراضات الميتافيزيقية المستترة والمخبوءة عن الإنسان والمجتمع[*].

(١٤٤) C. Brown and E. Ghiselli, **Scientific Method in psychology**, P. 52

(*) سنعرض بالتحليل والنقد لهذه الافتراضات الفلسفية والمنظورات الأيديولوجية التي تخص هذا الاتجاه وتخص غيره من الاتجاهات التي ستكون محل دراسة الفصول التالية في الفصل الأخير من الكتاب، فضلاً عن تحديدنا لما ينبغي أن تكون عليه الواقعة العلمية في العلوم الإنسانية.

الفصل الثالث

الموضوعية من الداخل «الماهية»

تمهيد:

١ ـ الموضوعية تفهماً للمعنى في التجربة المعاشة

«فيلهلم ديلتاي»

٢ ـ الموضوعية بين النمط المثالي والحيدة الأخلاقية.

«ماكس فيبر»

٣ ـ الموضوعية في الرد إلى الذات والقصد إلى الموضوع

«فنومنولوجيا هوسرل»

٤ ـ المنهج الفنومنولوجي في علم النفس

«الانفعالات عند سارتر»

٥ ـ المنهج الفنومنولوجي في علم الاجتماع

«الفعل الاجتماعي عند شوتس»

٦ ـ الموضوعية في الماهية.

«تحليل ونقد»

«تمهيد

يفترق أصحاب الاتجاه الذي بين أيدينا عمّنْ أسلفنا عرض موقفهم وتحليله ونقده في أنهم يتصدّون لمشكلة الموضوعية في العلوم الإنسانية على نحو صريح مباشر. فأصحاب «الوقائع» الخارجية أو المعطيات الحسية المقيسة يقنعون بإحالة القضية بأسرها إلى النموذج القياسي Paradigm للعلم الطبيعي حيث ينكرون الفروق بين العلوم الإنسانية والطبيعية وحسب الباحث الالتزام بمزاولة المنهج المتفق عليه في العلوم الطبيعية، ففيه العلاج الناجع والحل الحاسم لمشكلة الموضوعية التي سرعان ما يختفي شبحها ـ كمشكلة ـ أمام هذا المنهج وتذوب الأوهام التي تكتنفها.

أمّا أصحابنا هؤلاء فيبدأون بالتأكيد الصارم للخلاف بين العلوم الإنسانية والطبيعية ويتوجهون بصراحة جسورة إلى قلب المشكلة توطئة لتأسيس جذري للعلوم الإنسانية وتقديم حل يعتقد معظمهم أنه الحل النهائي اليقيني الوحيد.

وتوكيد التميز الخاص بموضوع الدراسة في هذه العلوم والإلحاح على إبراز نوعية الظاهرة الإنسانية هو معقد الاختلاف بينهم وبين غيرهم لأن المنهج أمر لاحق أو تابع لموضوع الدراسة وليس له الأولوية التي أفردها له أصحاب منحى الواقعة، وطالما كان موضوع البحث في العلوم الإنسانية متميزاً من الموضوعات الطبيعية، فلا بدّ أن يتميز كذلك بمناهجه. وليس أصحابنا ممّنْ يستخدمون هذا الفارق هراوة يهوون بها على رؤوس علماء الطبيعة مثلما صنع برجسون وأورتيجا اي جاسيه Ortegay Gasset وأونامونو وغيرهم، فهم يعترفون بالمشروعية العلمية لكلا المجالين من الدراسة. كما

أنهم لا يذهبون بعيداً في تمييزهم بين الإنسان والطبيعة إلى المدى الذي يقرّون عنده بالصيغة العلمية لبحث الطبيعة وينكرونها على بحث الإنسان مثلما فعل فندلباند في تفرقته المشهورة بين الدراسات النوموثيطيقية والدراسات الأيديوجرافية تلك التفرقة التي تابعها وجوّدها من بعده «ريكرت». فإذا كان هدف العلم عند هذين الأخيرين هو صياغة القوانين العامة فهدف التاريخ (أي الدراسات الإنسانية) هو وصف الحوادث الفردية. وهذه الدراسات التاريخية الأيديوجرافية في نظر فندلباند تتألف من أحكام يصدرها الباحث وتتعلق بالقيم الروحية للأحداث التي يعرض لدراستها، ومن ثمّ يكون تفكير المؤرخ مرتبطاً بالتفكير في الأخلاق التي يعد التاريخ على هذا النحو فرعاً منها. والتسليم بذلك - كما يقول «كولينجورد» Collingwood - معناه أننا نجيب عن السؤال القائل كيف يمكن للتاريخ أن يكون علماً؟ بقولنا إنه ليس بعلم. ولقد عمد فندلباند في كتابه «مقدمة الفلسفة» إلى تقسيم موضوع الفلسفة إلى قسمين: نظرية المعرفة، ونظرية القيمة، ثم يدرج التاريخ تحت القسم الثاني وبذلك يستبعد التاريخ من نطاق المعرفة بأسرها[1]. إلاّ أنهم يبدون إجلالهم لعلوم الطبيعة في عين الوقت الذي يطالبون فيه الإنسان بعلوم تجدر بنفس القدر من التوقير على شريطة أن يستقل كل من النوعين من العلوم بنطاق بحثه. فالطبيعة ليست هي الإنسان، وما يصلح منهجاً لتعليل وقائعها، لا يصلح أسلوباً لتفهم ماهية الإنسان. والذي يفرّق هذه العلوم عن تلك أمران يتصلان بالموضوع والمنهج معاً، أولهما الطبيعة النوعية للظاهرة الإنسانية وثانيهما العلاقة الخاصة بين الباحث وموضوع بحثه. ففي الموقف الوقائعي السابق نجد افتراضاً مضمراً أو معلناً أحياناً هو التسوية والمعادلة بين الإنسان وبين موضوعات الطبيعة، أمّا الموقف الراهن فيبدأ بالإعلان عن إنكاره لهذا الفرض وإبداله بما يناقضه. فإذا ما خضعت مظاهر السلوك الخارجي الطبيعية للإنسان لمنهج مشترك فثمة ما يندّ عن هذا الخضوع للمنهج الطبيعي وهو الذي يعين على الأصالة الموضوع الخاص للعلوم الإنسانية وهو «الذاتية». وينبغي

(١) كولنجوود، فكرة التاريخ، ترجمة بكر خليل، ص ٢٩٩ - ٣٠٠.

هنا أن نفرّق بين دلالتين للذاتية فيما يتصل بالدراسات الإنسانية، أحداهما وهي الأشهر هي التي نجدها لدى مَنْ يعارضون أصلاً إمكانية قيام علوم لـلإنسان والمجتمـع، كموضـوع مشروع للعلم، تتحـدد بتصور خـاص للإنسان، وتناول معين يحرص على النفاذ إلى «داخل» الظاهرة الإنسانية، أو بحسب تعبير د. عثمان أمين الأثير «جوانيته». فالوجـود الإنساني أو الظاهرة الإنسانية على كافة مستوياتها تتعين «بالوعي» الذي يقصـد إلى «المعنى» ويهدف إلى «القيمة» من خلال «تجربة معاشة» Experience vecue لها «تاريخيتها» Historicité الخاصة المتفرّدة في الزمان والمكان. وعلى ذلك فعلى البحث أن يستنبط طرائقه التي تيسر له النفاذ إلى هذا الداخل الحي لبلوغ الموضوعية عبر «تفهم» Verestehen(*) مباشر يمضي بـالباحث إلى الأسـاس الصلب الذي يقيم عليـه تفسيراتـه وتأويـلاته Interpretations للظاهرة الإنسانية والاجتماعية.

ولأنهم يعلّقون أهمية قصوى على العلاقة بين الباحث وموضوع بحثه، فمن المألوف عند أصحاب هذا الاتجاه أن يمزجوا هنا وهناك بين التجربة (أو الخبرة)، ونقد التجربة. ولذلك يتردد لدى معظم الروّاد منهم اصطلاح «الترنسـندنتالية» ولكن بغير الدلالة التي أسبغها عليها كانط، كـما تتردد لديهم دون ملل في معظم صفحاتهم نغمة مكرورة هي الهجوم أو النقد الدءوب للنزعات الطبيعية أو الوضعية أو التجريبية.

ولا يعني حرصهم على الذاتية والنفاذ إلى داخلها أنهم يكرّون راجعين

(*) نؤثر ترجمة الاصطلاح الألماني «بالتفهم» تمييزاً له عن الفهم الذي يقارب لفظاً ألمانياً آخر هو Begreifen الذي لا ينقل المعنى الخاص المقصود بمصطلح «التفهم» Verstehen كمنهج متميز بقدر ما يشير إلى الغاية التي تهدف إليها كل المناهج والعلوم كما أن الكلمة العربية «تفهم» تتضمن لوناً من المشاركة والتواصل والتوادّ وهو ما يزكيها مقابلاً للمصطلح الألماني، وقد يكون ذلك أفضل من استخدام معظم علماء المناهج الكاتبين بالانجليزية والفرنسية للأصل الألماني:

Cf. Theodore Abel, «The Operation called»Verstehen in **Readings in philosophy of science, edited by feigl and Brodbeck, P. 677.**

إلى ما سبق أن عارضه أصحاب المنحى الوقائعي من الاتجاهات المنهجية المعتمدة على الاستبطان بل الأمر على النقيض من ذلك في أغلب الأحيان لأنهم قد لا ينظرون بعين التقدير إلى الاستبطان الذي لا يفي وحده بتحقيق الموضوعية. ويسعون إلى ربط تصورهم للذاتية بما يتجاوزها من قاسم أو أصل مشترك قد يكون «عقلاً موضوعياً» (كما هو الحال عند ديلتاي) أو «ذاتا ترنسندنتالية» (كما هو الحال عند هوسرل) لأن عالم الذاتية المشتركة أو «البين ذاتية» Intersubjectivité في حاجة إلى مَنْ يضمن صدقه وموضوعيته عبر وسائطهم المنهجية كالتفهم، والتوحيد الشعوري أو الإسقاط الوجداني وغيرها مما سنعرض له بعد قليل. ومهما يكن من أمر، فإننا لا يمكن أن نغفل عن نزعة سائدة في هذه الاتجاهات تميل بالبحث دائماً إلى ضرب من الرد السيكلوجي وإنْ كان مختلفاً في صميمه وجوهره عن أنواع الرد الطبيعي النزعة التي شغلنا بها في الفصل السابق. وسنتابع خطتنا السابقة في عرض آراء الروّاد لنعقب بعده بأمثلة من التابعين من الباحثين. وحسبنا في ذلك العرض أن نلمّ بأهم المحاولات التي سعى بها أصحابها إلى تحديد مهمة العلوم الإنسانية، وصوغ مشكلاتها الرئيسية، وإرساء مناهجها الخاصة، سواء قدمت هذه المحاولات من الفلسفة أو انبثقت عن البحث نفسه أو منهما معاً. لذلك سنبدأ بديلتاي Dilthey ذلك المفكر الذي لم يحظ بما يليق به من شهرة رغم ما أسداه للعلوم الإنسانية، في جملتها، من فضل ما يزال الكثير من البحث في الإنسان والمجتمع ينعم في ظله. ثم نعرض «لماكس فيبر» لأنه أقرب العلماء إلى ديلتاي من جهة ولأنه زاول البحث الاجتماعي بعد أن شقّ له طريقاً خاصة، واستطاع أن يترجم بعض أفكار ديلتاي إلى نتائج علمية خصبة من جهة أخرى. وما نلبث أن ننعطف إلى رافد عظيم آخر لهذا الاتجاه الراهن هو البحث الفنومنولوجي متتبعينه إلى منبعه ومصدره في هوسرل لنتعقب بعدئذٍ فيض أثره وفكره في علم النفس عند سارتر، وفي علم الاجتماع عند شوتس.

وبعد أن نفرغ من ذلك العرض المحايد نخطو إلى القسم الأخير من الفصل لنعمد إلى تحليل ونقد لهذا الاتجاه بأسره.

١ ـ الموضوعية تفهماً للمعنى في التجربة المعاشة: «فيلهلم ديلتاي»

كان لديلتاي (١٨٣٣ ـ ١٩١١) الفضل في البيان الواضح لتفرقة حاسمة بين العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية بطريقة جديدة لم تأتِ تقليداً أو امتداداً لوجهة نظر سابقة.

فلم يركن إلى دعة إزدراء العلم والتقليل من شأنه في دراسة الإنسان والمجتمع، أو يقنع بإضافة أسلوب أو آخر يُضاف إلى غيره لكي يكتمل للعلم الإنساني تماثله مع العلم الطبيعي. ولكنه ارتقى مرتقى صعباً وحاول أن يشقّ طريقاً جديدة. ولم يكن في كل هذا مجرد منظِّر أو مشرِّع بقدر ما كان فيلسوفاً وباحثاً معاً، ومفكراً أو داعياً إلى منهج في آنٍ واحد. فإذا كانت العلوم الإنسانية تنفرد بطابعها الخاص الذي يفرقها عن العلوم الطبيعية بما لها من موضوعات وأهداف وافتراضات إلاّ أنها ليست خضمّاً مضطرباً من الانطباعات الذاتية، بل لها مناهجها وضوابطها الصارمة التي تخصها وتلتزم بها.

ولقد كان ديلتاي مفكراً نقدياً يبحث ويتساءل عن الأسس التي تبرر قبولنا للمبادىء والمناهج، وكان في ذلك خَلَفاً حقيقياً لكانط وهيجل لا بالمعنى الذي يلصقه بالتلمذة على حرفية التعاليم ولكن بالمعنى الذي يكون كانط وهيجل بموجبه نقطتي تحول وانتقال تتحطم عندها عادات الفكر القديمة، وتتقدم مشكلات ومناهج جديدة. وقد كان على ديلتاي أن يسلك هذه الطريق حتى نهايتها بأن يضع المشكلة وضعاً جديداً يفتح السبيل أمام

اكتشاف مناهج جديدة. ولم تكن العلوم الإنسانية مشروعاً جديداً بإزاء ديلتاي عليه أن يحققه لأنها كانت جهداً موصولاً منذ فجر الحياة العقلية. وتعهّد ديلتاي بأن تؤخذ على نحو أكثر جدية، وأن تؤدّى بطريقة أكثر نسقية ومنهجية عن ذي قبل. وحينما شرع في ذلك تبين أن موقف هذه العلوم يواجه مشكلتين:

الأولى هي أن العلوم الإنسانية ما يزال يعوزها تصور واضح ومتفق عليه عن أهدافها ومناهجها المشتركة والعلاقات بينها، إذا ما قورنت بما هو سائد في العلوم الطبيعية.

والمشكلة الثانية هي أن العلوم الطبيعية تزداد منزلتها ومكانتها نمواً وإطّراداً بحيث ترسخ في الرأي العام مثلاً أعلى للمعرفة لا يتلاءم مع التقدم في العلوم الإنسانية.

وقد اتخذت طائفتان من المفكرين والباحثين من هذه المسائل وجهتين مختلفتين من النظر هما المثاليون والتجريبيون، وهما لا يبعثان على رضا ديلتاي[٢].

فأمّا المثالية فقد نشأت واستمرت في جو من الفتور أو العداء تجاه العلم الطبيعي، وفرّقت، وخاصة في التقليد المثالي الألماني، بين نمطين من البحث، النوموثيطيقي الذي يتطلّع إلى القوانين وهو ما يسود في العلوم الطبيعية، والأيديوجرافي الذي يصف ويقارن الأفراد والنماذج وهو الذي يسود التاريخ و«العلوم الثقافية» بحسب ما ذهب فندلباند وريكرت. ولم يقنع هذا التصنيف ديلتاي لأن هذا التصنيف عاجز عن الاستيعاب

---

(٢) Hodges, Wilhelm Dilthey, An Introduction, P. 68

وهذا هو المرجع الوحيد بالانجليزية عن ديلتاي لأن أعماله لم تُترجم إلى الانجليزية، ولسنا على يقين من ترجمتها إلى الفرنسية، وسنعتمد على هذا المرجع كما صنع المؤلفون الذين قرأنا لهم بالانجليزية في هذا الصدد، وسنقتبس منه ما جاء على لسان ديلتاي نفسه.

والتمييز ففي الفلك والجغرافيا وهما علمان طبيعيان نجد عنصراً أيديوجرافياً بارزاً كما أن التاريخ والعلوم الثقافية لا ترفض الاعتراف بالقوانين العامة. كما أن هذا التصنيف يخرج علم النفس والاقتصاد من العلوم الإنسانية لأن هذين العلمين يسعيان إلى صوغ القوانين. لذلك لم يكن هذا التصنيف المثالي قادراً على استيعاب العلوم الإنسانية التي يعتقد ديلتاي أنها تمثل وحدة متكاملة تضم علم النفس والاقتصاد بطبيعة الحال، وبالتالي فهذا ضرب من التحدي، على المنطق وعلم المناهج أن يواجهانه. ويضيف ديلتاي إلى ذلك قوله بأن الطريقة السديدة لتصنيف فروع المعرفة لا بدّ أن تقوم على أساس من موضوع الدراسة وليس على أساس المنهج. وموجز القول إن المنحى المثالي يبالغ في التبسيط الذي يقود إلى وضع تمييزات وفروق مصطنعة على حين أن حقيقة العلوم الإنسانية أمر أعقد مما يجيز لها هذا المنحى[٣].

بينما تنبهر الفلسفة التجريبية من جهة أخرى بالعلم الطبيعي، وتعبر عن ريبتها في الدراسات الإنسانية جميعاً. واستيراد المنهج العلمي التجريبي إلى هذه الدراسات لا بدّ في نظرها أن يؤدّي إلى إحداث ثورة تجلب ربحاً هائلاً من الجلاء والوضوح والتقدم والفعّالية العلمية بقضائها على الكثير من القيم والمبادىء التقليدية التي ليست سوى ضروب من السذاجة. ولا يكتفي هذا الموقف الوضعي بالقيمة الظاهرية للأشياء والموضوعات بل يمضي باحثاً منقّباً عن العلل والدوافع وراء الأحداث والبطولات التي لا يهم منها عظماء الرجال بل ما وراء هؤلاء من علل وأسباب. والخطر في هذا الموقف يتمثّل في أنه حينما يكون معنياً بتفسير نشأة أعمال البشر وأصولها قد ينسى أن «يتفهمها»، وحصاد ذلك تفسيرات لا تناسب ما وضعت لتفسيره. فديلتاي يلحّ دوماً على الأهمية الأساسية للتفهم بوصفه الواقعة أو الحقيقة التي يجب أن نشيد عليها المعرفة في العلوم الإنسانية[٤].

---

(٣) Ibid., PP. 69 - 70.

(٤) Ibid., P. 71.

وهنا نجد أنفسنا في قلب مشروعه العلمي، فلأن العلوم الإنسانية جميعاً معنية بالإنسان فثمة سمة منهجية مشتركة مميزة هي اعتمادها على التعبير والتفهم[٥]. فإذا اختلفت المناهج من بحث إلى آخر فذلك بسبب أننا نشتغل بأنواع مختلفة من البينات والأدلّة Evidence، ولأن أنواع الموضوعات ليست جميعاً قريبة التناول بالنسبة لنا على نحو واحد، وعقول الغير من البشر ليست معروفة لنا على نفس المنوال الذي تكون عليه عقولنا معروفة لنا، كما أن عقولنا وعقول الغير ليست معروفة بنفس الطريقة التي تعرف بها الموضوعات الفيزيائية[٦]. والفرق الأساسي بين العلوم الطبيعية والإنسانية هو أن العلوم الإنسانية تعثر على بيناتها في تفهم تعبيرات أو تموضعات Objectifications العقل (أو الروح أو النفس mind وهي كلها بمعنى واحد عند ديلتاي). وهناك أساس مشترك بين النمطين من البحث لأن التعبيرات بطبيعة الحال موضوعات أو عمليات فيزيائية، رغم أن معظم الموضوعات، والعمليات الفيزيائية ليست تعبيرات. غير أن النحوين من التناول مختلفان ويفضيان إلى أنواع مختلفة من الكشف[٧].

فالمعرفة الطبيعية تتناول الموضوعات المادية التي هي مجرد مظاهر Appearances بينما العقول موضوع المعرفة في العلوم الإنسانية، «واقعيات فعلية» أو ضروب من الواقع الفعلي Real Realities تكون معروفة لنا على نحو ما تكون في ذاتها. فنحن لا نستطيع أن ننفذ في العلوم الطبيعية إلى كينونة الأشياء والعمليات الفيزيائية على نحو ما نستطيع بالكائنات الإنسانية والمجمعات حيث الاستبصار للتعاطف المؤسس على توحّد (هوية) الطبيعة بين أنفسنا وبين ما نعرف، يمكننا من تقدير الحركات والتغيرات الخارجية، فضلاً عن الدوافع التي تولّدها وتنتجها، ومعناها بالنسبة لمَنْ ندرسهم (أو

---

(٥) Ibid., P. 70.

(٦) Ibid., P. 11.

(٧) Ibid., P. 72.

نعرفهم) من الناس[٨]. ولا يحدث هذا إلاّ عن طريق «التفهم» الذي لا يعني عنده مجرد التأمل أو الحَدْس في دلالته المدرسية التقليدية، فالتحليل، والتعريف الواضح، والكشف النسقي أو المنهجي للموضوع يلعب فيه دوراً محدداً معيناً مثلما يحدث في منهج العلم الطبيعي، فالمنهجان الإنساني والطبيعي رغم اختلافهما، ليسا متعارضين[٩]. فمعظم معرفتنا بالعقول، بما فيها عقولنا، تتوقف على الطرق التي بموجبها تفصح عن نفسها بالتعبيرات. وبين التفهم والتعبير صلة وثيقة، تتفق والصلة الوثيقة الأخرى بين التعبير والتجربة. فكل تجربة حية Erlebnis، وكل عنصر من عناصر النشاط العرفاني أو الوجداني أو النزوعي يشكل جزءاً من تاريخ عقل من العقول، يميل إلى أن ينشىء تعبيراً من التعبيرات، ليس فقط بمعنى إيضاح المشاعر والانطباعات وتحديدها عن طريق تكوين صورة متخيلة Imagery دقيقة في العقل، بل ويمكن أيضاً، وعلى نحو أولي، بالمعنى المعتاد للتعبير الصريح من خلال الكلمة أو الفعل أو الإيماءة. وثمة أنماط مختلفة من التعبير بعضها آلي أو عفوي ولا إرادي، وبعضها الآخر مصطنع ومتعمد، ولكن التعبير على أي الأحوال سمة أساسية للحياة العقلية عن طريق «تموضع» الحياة العقلية نفسها. فالتعبير في الحقيقة، أمر لا غناء عنه لمعرفة الذات، والاستبطان الذي لا يستعين بتفهم التعبيرات أداة غليظة بليدة. التعبير هو الوسيط Medium الذي من خلاله أعرف العقول الأخرى. والإستبطان مستحيل في هذه الحالة لأن الحياة العقلية للغير لا يمكن أن تكون قريبة التناول مباشرة بالنسبة لي ولو كانت على نفس الدرجة التي تكون عليها حياتي العقلية، وليس من شيء يجعلها قريبة التناول لي إنْ لم تنقل لي عبر تعبير فيزيائي ما يمكن أن أدركه وأفهمه. وتعود قدرتي على أن أفهم تعبيراً من التعبيرات إلى قانون سيكلوجي خاص بموجبه يكون للحادثة الفيزيائية التي تعبر عن تجربة في عقل (نفس) شخص ما قدرتها ـ في الظروف

---

(٨) Ibid., P. 12.

(٩) Ibid., P. 13.

المعتادة ـ على استدعاء أو استثارة تجربة مطابقة في عقل الملاحظ. فأنا أرى إنساناً في حالة انكسار تجري الدموع على وجهه، فهذه هي تعبيرات الحزن، ولا يمكنني أن أدركها على نحو معتاد دون أن أشعر في نفسي بارتداد الحزن أو صداه Reverberation الذي تعبر هي عنه. وعلى الرغم من تعلقه بعقل آخر ليس عقلي، ومكوناً لجزء من تاريخ عقلي ليس هو تاريخ عقلي، إلاّ أنه يأتي ليحيا في نفسي، أو يقيم صورة أو «استنساخاً» Nachbild - Reproduction لنفسه في وعيي. وعلى هذا الأساس وحده ينبني تفهمي للشخص الآخر. وهذه القدرة التي تتمتع بها التعبيرات على استحضار ما تعبر عنه هي الأساس لكل تواصل وكل مشاركة للتجربة بين البشر[١٠]. وهي ليست عملية «استنتاجية»، فعندما أرى الشخص الحزين لا أبدأ بالإقرار بالاتجاه أو الحالة الماثلة على أنها حالة أو اتجاه نموذجي أو متطابق Identical للحزن لأستخلص من هذا الإقرار أن الشخص الذي بإزائي يعاني تجربة حزن. بل الأمر على خلاف ذلك، لأن مجرد مشاهدة التعبير توقظ في نفسي استجابة فورية مباشرة ليست عقلية، ولكنها استجابة انفعالية أو وجدانية. فالتعبير يثير الشعور دون أي وسيط آخر سوى التعبير نفسه. فالتجربة المعاشة لدى الشخص تتخارج Externalized وتتموضع في تعبير. وفي نفسي أنا يندمج التعبير المدرك داخلياً على هيئة نسخة من التجربة المعبر عنها. فمسوقاً بتعبير الشخص الآخر أحيا ثانية تجربة في وعيي وشعوري الخاص، وهذا هو ماهية التفهم وجوهره. «فأنْ تصور ثانية» أي تنسخ، هو أن تحيا ثانية[١١] Nachbilden ist eben ein Nacherleben.

ويرتبط التفهم عند ديلتاي ـ على نحو دقيق ـ بـ« التعاطف بالتعايش» das Miterleben sympathie أو المشاركة الوجدانية، ورغم أنهما يمضيان معاً عادة، فإنهما ليسا شيئاً واحداً. فأنْ تتفهم هو أن تعرف ما يجرِّبه شخص

---

(١٠) Ibid., P. 14.

(١١) Ibid., P. 15.

ما، من خلال «نسخة من تجربته»، التي هي رغم أنها تحيا في وعيي، إلا أنها مسقطة Projected فيه ومدركة على أنها ما يخصه هو وليس ما يخصّني. ولكن أن تتعاطف بالتعايش هو أن يكون لي شخصياً تجارب مماثلة لتجارب الشخص الآخر، ومرتبطة بها كأنْ تبتهج لفرحه وأن تبكي معه في حزنه. وليس من اليسير في المعتاد أن تتفهم دون مشاركة وجدانية، سواء كان الشخص المفهوم شخصاً واقعياً، أو شخصية في مسرحية أو رواية.

وفي نشاطنا العقلي، حيث الأمثلة أعقد مما سبق، نحن مسوقون دوماً بمبدأ التماسك والاتساق. وهذا المبدأ يصدق بطبيعة الحال، بطريقة أو بأخرى، على كل مجالات الفكر، غير أنه يصدق على نحو خاص في مجال التفهم لأن العقل (أو النفس أو الروح) وحدة حية يدل كل جزء فيها على طابع الكل. وإذا ما أجرينا التفهم عن طريق إسقاط أنفسنا في الموضوع أو عليه، فهذا يعني أننا نتفهم الموضوع على أنه يوجد على هذا النحو من الوحدة. وقد شغف ديلتاي ببيان التعارض بين العلوم الإنسانية والطبيعية في هذه الناحية. فمعرفتنا بالعالم الفيزيائي تجلب من معطيات الحس المنفصلة التي تأتينا دون وحدة موضوعية أو تماسك أو اتساق فيها، وإنْ كان ثمة حد أدنى من النظام أو (الترتيب) على هيئة سياق وتتابع سببي يجب أن يمنحه العقل المدرك لها كما أوضح كانط من قبل، ولكننا في العقل (النفس أو الروح) نرى مبدأ الوحدة، فهو معطى في التجربة الداخلية، ومسقط (أو مستشعر) في التفهم. وحينما نستخلص كل ما هو جوهري من هذا المبدأ فنحن لا نفرض تأويلاً معيناً على الظواهر، بل نحن لا نصنع سوى أن نتتبع بنيتها الباطنة[١٢]، أي ماهيتها.

وتتضمن عملية ضم البينات بعضها إلى بعض، وشغل الفجوات قدراً كبيراً من الاستدلال الذي يمضي على خطوط جعلها المنطق الصوري مألوفة لنا، غير أن هذه العملية قد يُساء تصورها وإدراكها إذا ما حسب أنها

---

(١٢) Ibid., P. 17.

كذلك بأسرها أو أنها كذلك على نحو أولي. فعملية التفهم هنا قائمة على عملية من التوسع Amplification الخيالي يمكن أن ندرك طبيعتها إذا ما رجعنا إلى الجذور التي ينشأ فيها التفهم وينمو كانعكاس للتجارب التي تحدث للآخرين في عقل المرء. فرؤية تعبير إنما يثير فيَّ حياة هي حياة لي ومع ذلك فليست هي حياتي، هي لي لأنها في وعيي وشعوري وأعرف تدرها، وهي ليست لي لأنها استجابة شخص آخر لموقف منخرط فيه ولست أنا منخرطاً فيه. وهذه الصورة Image لتجربته في نفسي، بكونها صورة للحياة، هي نفسها حياة، لأنها تنمو وتتطور، فهي تجري في نفس التاريخ الذي سبق أن أجرته في ذلك الشخص. فأنا أتفهم، لا عن طريق التعميم، والإدراج Subsumption بل عن طريق رؤية Vision مباشرة لما تكون عليه المترتبات الواضحة والطبيعية لحادث من الحوادث. فنحن نضع أنفسنا من لحظة لأخرى في موضع الأطراف المعنية (في حادث تاريخي مثلاً) وإذنْ فنحن لا نستنتج أو نخمِّن فعلهم التالي، بل نعيد حياة هذا الفعل التالي في أنفسنا واستجابتهم للموقف تُكرر نفسها في عقولنا، وعلى هذا الوجه نرى سائر القصة، ليس مجرد الأشياء والأمور التي حدثت بعد ذلك، بل وكذلك المترتبات الواضحة الطبيعية، فلا نقول «ثم» Then بل نقول «من ثم» Therefore[١٣].

فالتفهم إذنْ كما يقول ديلتاي هو «الأرض الأم»(*) الذي ينبغي أن نعود إليه لمزيد من القوة والتوكيد لرؤيتنا وتصورنا. وأكثر ضروب التناول والبحث موضوعية هو أكثرها ذاتية، أي متى كنا نحيي ثانية في أنفسنا ما ندرسه[١٤].

---

(١٣) Loc. Cit.

(*) أعتقد أنه يشير إلى انتياس المصارع الأسطوري، الذي لم يكن يُقهر طالما كانت أقدامه راسخة في أمِّه الأرض.

(١٤) Ibid., P. 20.

وطراز الوحدة التي نجد عليها الحياة العقلية (النفسية أو الروحية) والتي هي الموضوع الأقصى للبحث، هو ما يسميه ديلتاي «بالمعنى» Bedeutung (*) ولا يقصد ديلتاي بالمعنى - أولياً - الدلالة التي تنتسب إلى تعبير أو رمز، ولكنه العلاقة بين الجزء والكل في عملية الحياة العقلية. فإذا ما تخلّفنا لحظة عن مضطرب الحياة العملية، والسعي وراء الغايات، وتأملنا الحياة في هدوء وسكينة فإننا ما نلبث أن نراها عملية تشكل نفسها على الدوام مع مضي الزمان على هيئة كل لا يكتمل قط أو يستقر. فكل حادثة في هذه العملية هي نتاج وتحقق لما قد مضى من قبل، وكل حادثة تفتتح بعض الممكنات للمستقبل وتوصد الأبواب أمام غيرها، ويكمن معنى الحادث الجزئي أو دلالته في هذه العلاقات، كما يكمن معنى العملية بأسرها في الوحدة التي تقوم هذه العلاقات بتجليتها، وتوليدها على السواء. «فماهية العلاقات - المعنى تقوم في العلاقات التي ينطوي عليها التشكل التدريجي لحياة ما»[١٥].

فالمعنى بهذا التعريف، هو ما يدركه التفهّم، ويعرف ويحدد التفهم وبالعكس، على أساس من إدراك هذا النوع من الوحدة. «ففي التفهم نبدأ من نسق للكل، يكون معطى لنا كواقع حي لنجعل الجزئي مفهوماً لنا على أساس من النسق. فحقيقة أننا نحيا في وعي نسق الكل هي التي

(*) للمعنى عند دلتاي استخدامان أولهما: هو الوحدة الغائية أو الحيوية التي تحافظ عليها العلاقات والعمليات البنائية في حياة عقل فردي أو عقل جماعي. فكل حادثة في التاريخ من أصغرها إلى أكبرها لها معنى Bedeutung - Meaning على هذا النحو وهو الموضوع الأول لعلم التاريخ، ونموذج الكل هو مغزاه sinn - sense والدور الذي يلعبه كل عامل من العوامل المتعددة هو دلالة Bedeutsmkeit - Significance هذا العامل. أمّا «المعنى» Bedeutung فهو اللفظ العام الذي يشمل كلا من المغزى والدلالة. وهذا هو الاستخدام الأولي لكل هذه الألفاظ الثلاثة. وأمّا الاستخدام الثاني فهو العلاقة بين علامة Sign أو تعبير، وما تدل عليه أو تعبر عنه.

(١٥) *Loc. Cit.*

تمكّننا من تفهم عبارة جزئية أو إيماءة جزئية، أو فعل جزئي»(١٦). فما يتقوّم به التفهم أولياً ليس فقط العلاقة بين تعبير وبين ما يعبر عنه، بل العلاقة بين الجزء والكل في عملية حية، أو هو بلفظة موجزة «الماهية».

وعلى هذا فإن التفهم هو أول ما يميز العلوم الإنسانية في تعارضها مع العلوم الطبيعية التي تفترض وحدة القانون محل وحدة العملية الباطنة التي لا يتيسر لها تناولها. وإذا كان المعنى هو العلاقة بين العلامة أو الإشارة وبين المشار إليه، فإن التفهم هو حل شفرة الإشارات أو التعبيرات. وفي عبارة «ديلتاي»: «التفهم هو الاسم الذي يُطلَق على العملية التي تصبح بها الحياة العقلية معروفة من ثنايا تعبيراتها المعطاة للحواس»(١٧).

فالأمر مختلف عن العلوم الطبيعية لأن الواقعة الأساسية في العلوم الإنسانية لا تقوم في أن موضوعات وعمليات معينة في عالم الخبرة العادية تكون مدركة بوصفها موجودة وحادثة في مكان وزمان معلومين، ولكن بوصفها آتية من حياة عقلية تكون هي تعبيراتها وتجلياتها. ونحن لا نستنتج ذلك بل ندركه. فنحن نقرأ الحياة في تعبيرها على نحو ما نطالع المعنى في نص مكتوب. وهكذا فإن التعبير الفيزيائي يقودنا من خلال ذلك إلى بُعْدٍ آخر هو كونه متجاوزاً نفسه إلى جوانيته Inwardness، وإلى نسق بنائي يتصادى مع جوانيتنا ونسقنا البنائي. وهذا هو ما تتكشّفه العلوم الإنسانية، وهي تفضّ عنه النقاب «كدولة داخل دولة» Imperium imperio أقل كثيراً من حيث المدى والنطاق من النظام الفيزيائي للطبيعية، ولكنه أغنى من حيث الأهمية(١٨).

وهناك طرفان تتحرك بينهما العلوم الإنسانية هما: الذاتي ـ الفردي، والموضوعي ـ الاجتماعي، ولكن عند كل من الطرفين وعند كل موضع

---

(١٦) Loc. Cit.

(١٧) Ibid., P. 21.

(١٨) Ibid., P. 73.

بينهما، ما نكشفه هو العقل، والحياة، والمعنى. وفي كل مكان نحن نتفّهم قبل أن نفسّر. ونتفهم أكثر مما نفسر، والتحليل الذي يجعل التفسير ممكناً هو نفسه لا يكون ممكناً إلّا في نطاق إطار من الفهم المتصل للكل(١٩).

والفرق الثاني بين العلوم الإنسانية والطبيعية هو الفرق بين عالم الخبرة المشتركة وعالم العلم الطبيعي(*)، فبين العالمين هوّة ليس من اليسير عبورها. ففي العالم الأول نحيا مع الأشياء على نحو ما تظهر ذات ألوان ورائحة وأصوات واتصال في المكان وسائر ما لها من خواص كيفية تعرضها الحواس. على حين ينأى العالم الثاني كلما تقدّم البحث العلمي الطبيعي عن هذا العالم الكيفي. وقد تعلم الناس أن يحيوا في كونٍ هو في نهاية الأمر «توليفة» من العالمين، قد تكون خشنة فظة ولكنها مفيدة في الحياة اليومية للبشر.

ولكن الأمر مختلف في العلوم الإنسانية، فالأفكار والمبادىء العاملة في تقديرنا المعتاد للأشخاص والحوادث قد أثبتت قدرتها على النمو والتطور دون تبديل أساسي في الدراسة العلمية للإنسان والمجتمع. فمطالعتنا للأنباء في صحيفة أو تأمل لوحة فنية ثم استخلاصنا من هذه الأمور علوماً تاريخية اجتماعية وسياسية أو نظريات نقدية لا يغير من طبيعة تفكيرنا، فهو لا يتحول من جهة طابعه المنطقي ولا يطرح ما اتخذناه على محمل التسليم كأشياء غير مناطة، ولا يتخذ لنفسه مبادىء منهجية جديدة. بل نراه يوسع من نطاقه ومداه، ويكتسب ثباتاً وعمقاً، ومستوى جديداً من الحذر النقدي، إلّا أنه يظل نفس طراز التفكير الذي نستخدمه في مشاغلنا اليومية، فالاتصال والاستمرار تام مكفول بين الخبرة اليومية إلى السيرة الذاتية، والسيرة، والتاريخ، ومن التأمل اليومي في الطبيعة البشرية إلى

---

(١٩) Ibid., PP. 73 - 4.

(*) يذكرنا هذا بالتفرقة بين عالم الحس وبين صورة العالم الفيزيائية على نحو ما أوضحها ماكس بلانك. انظر الفصل السابق.

علم النفس والعلوم الاجتماعية[٢٠].

وعلى حين يقف موضوع العلوم الطبيعية، أي العالم الفيزيائي، مكتملاً منذ البداية إزاء العلوم الطبيعية، فإن على العلوم الإنسانية أن تراقب موضوعها وهو ينمو خلال القرون وما دام التاريخ يواصل مسيرته فسيتاح لنا إمكانيات جديدة من الخبرة التي يتيسّر لها التحقق متى استدعتها ظروف وملابسات جديدة. فالعلوم الإنسانية تعكس معاً الخبرة والنظرة العامتين لعصرهما، كما تدين بباعثها للحاجات العملية. والمنظِّر السياسي في عهد أفلاطون لم يكن لديه سوى القليل من الخبرة إذا ما قورن بما لدينا اليوم. فالموضوع قد نما ومعه دراسته. وقد أثّرت الدراسة بطبيعة الحال إلى حد ما على موضوع الدراسة وقد يرجع ذلك إلى أن العلوم الإنسانية تميل إلى إثبات صدقها عن طريق التأثير على الفعل الإنساني. وبتغير الموضوع وتغيرنا معه، يغدو من العسير تجنب قراءة فكرنا وخبرتنا في عقول الأجيال الباكرة. وهكذا تصبح الوقائع نفسها مُحرَّفة مشوهة بمقتضى المسافة السيكلوجية التي نقف عندها بعيداً عنها. ومن ثمّ فإن العلوم الإنسانية ليس في وسعها تحقيق نفس القدر من الموضوعية والدقة التي تتمتع بها العلوم الطبيعية، ولكن هذا لا يعني أن العلوم الإنسانية ليس لها أية مقاييس ومستويات للدقة والموضوعية وكل ما يمكن أن يُقال إنها أدنى رتبه في هذا الجانب من العلوم الطبيعية، وهذا هو الثمن الذي تدفعه لقاء عينيتها وقربها من ثراء وأصباغ الخبرة المشتركة[٢١].

فإذا كانت الوحدات التي يشيد منها العلم الطبيعي عالمه تكوينات فرضية Constructs مجردة من كل كيفية حسية، ولا يمكن إدراكها حسياً ولا نعرف منها سوى العلاقات التي تمثلها وهي بالتالي متجانسة متماثلة، وإذا كانت القوانين التي تحكمها هي أيضاً تكوينات فرضية، مصاغة على نحو

---

(٢٠) Ibid., P. 75.

(٢١) Ibid., P. 76.

مجرد بدقة وإحكام، ومحققة بالتجربة، فلا تخبرنا بشيء عن الطبيعة الباطنة للوحدات، فإن الوحدات في العلوم الإنسانية هي العقول الفردية، الواقعية، العينية، المعروفة لنا على نحو ما هي عليه، بل إنها هي ضروب الواقع Realities الوحيدة المعروفة لنا على هذا النحو. فالوحدات هي أنفسنا وذواتنا ونحن ندرك بنيتها الباطنة. فبالتفهم يجري نوع من النقل في وضع Transposition بنيتنا إلى الغير، وبذلك يصبح في وسعنا أن نتابع مسار حياتهم الباطنة، وتفهم كيف يؤثر الواحد في الآخر أو يستجيب له طالما نجرِّب في أنفسنا ممارسة التأثير والتأثر فتنقل وضع هذه التجارب إلى الغير الذين نتفهمهم. فمعرفتنا بالنسق البنائي تتيح لنا معرفة القانون الأساسي لتفاعلاتهم لأن هذه التفاعلات تجري وفقاً لعين النموذج المكتسب داخل عقل واحد مفرد.

وينبغي إذنْ أن تقتصر العلوم الإنسانية على التحليل الوصفي لما يقع بالفعل في خبراتنا[٢٢] فالسمة المميزة التي تحدد العلوم الإنسانية لديه هي التفهم وتأويل التعبيرات. والفرد هو الموضوع المباشر للتفهم، ولا تجد العلوم الإنسانية محور اهتمامها في التعميمات، بل في «التفهم المحب للشخص، والحياة من جديد للشموليات Totalities التي لا تُستنفد» التي هي الأشخاص والأفراد. وهذا لا يعني أننا لا نقوم بالتعميم ونبحث عن الأنماط وحتى القوانين على قدر ما يكون ذلك في وسعنا، بل يعني أن هذه الكشوف لا يجوز أن تقوم في ذاتها بل تُستخدَم لإثراء وتجلية فهمنا لوقائع التاريخ العينية[٢٣].

ومن الفروق المهمة بين العلوم الإنسانية والطبيعية أن الأخيرة خالية من القيمة، ويُعدّ تحررها من القيمة Wertfreiheit حصنها المنيع لموضوعيتها. وربما حاول البعض أن تشتري العلوم الإنسانية الموضوعية بهذا

---

(٢٢) Ibid., PP. 76 - 7.

(٢٣) Ibid., P. 80.

الثمن، غير أن هذا مناقض لطبيعتها الأصلية لأن كل تفكير في العلوم الإنسانية هو تفكير أكسيولوجي. فهي تنتقي وقائعها، وتصوغ مسائلها من موقف القيمة. وكل فعل هو محاولة عن قصد ورويّة، أو غير ذلك لبلوغ غاية أو هدف. وما يميل إلى تعضيد غاياتنا نسميه خيراً، وما يحبطها نسميه شراً. وهذا هو أساس مقاييسنا للقيمة. وتفهّم البشر لا يمكن فصله عن تفهم مقاييس قيمهم. وينطوي تفهم فعل إنسان على تفهم لأهدافه، والحكم على فلاحه أو إخفاقه في إنجازها، أي تحقيقه ووفائه للقيم التي وضعها لنفسه. ويصدق الأمر نفسه على تفهمنا لجماعة أو أمّة، أو حركة تاريخية، أو أي شيء آخر نتصدّى له بالدراسة الاجتماعية أو التاريخية. كما تؤدّي مقاييسنا الخاصة للقيمة دوراً في البحث لأنها هي التي تعين اختيارنا لموضوع الدراسة لأن علينا أن نتخيّر ما يهمنا فليس ثمة مَنْ يقدر أن يدرس كل التاريخ، وكل المجتمع، أو يقدر أن يقول كل ما يعرفه عن موضوع بحثه، بل عليه أن ينتقي وأن يمحّص فيما يكتب. فمقياسنا للأهمية هو مقياسنا للقيمة في التحليل الأخير(٢٤).

بقي أن نعرف شيئاً عن التصنيف الذي ارتضاه ديلتاي للعلوم الإنسانية، ذلك التصنيف الذي لا يقوم على التمييز بين المناهج بل يؤسس على موضوع البحث وهو في هذا يختلف مع التقليدين الألمانيين: المثالي والرومانتيكي.

فأرومة العلوم الإنسانية وأصلها هو العلوم التاريخية بما تتضمن من سيرة ذاتية، وسيرة Biography وتدوين للتاريخ. ويتفرّع عن هذا الجذع علوم متخصصة يسميها ديلتاي أحياناً بالعلوم الإنسانية النسقية Systematic وهي متعددة متنوعة تضم فروعاً رئيسية هي: العلوم التقنية Technical مثل الأجرومية والخطابة، والعلوم المعيارية مثل النظرية الخلقية والسياسية والنقد الفني، والعلوم التعميمية Generalizing مثل علم النفس والاقتصاد وسائر

(٢٤) Ibid., PP. 80 - 1.

العلوم الاجتماعية. وهي تشترك جميعاً في الاهتمام بعقل الإنسان ولكن ليس على النحو الذي تتابع بمقتضاه قصة الإنجاز الإنساني على طول الزمان كما يصنع التاريخ بل بعزل جانب منه ودراسته متجرّداً عن سائر الجوانب، فضلاً عن توجهها نحو التطبيق العملي المباشر(٢٥).

فموضوع الدراسة المشترك هو الإنسان، ليس العقل الإنساني فحسب، بل الكائنات البشرية المؤلّفة من جسم وعقل معاً والتي تتأثر بالأشياء الفيزيائية. فالعلوم الإنسانية لا تصبح محوراً للاهتمام إلاّ من حيث هي تؤثر في تقويم الأهداف الإنسانية وتحقيقها، وتخدم التعبير عن الأفكار والمشاعر الإنسانية. وبعبارة أخرى، لا تُعنى العلوم الإنسانية بالظواهر الفيزيائية إلاّ إذا كانت ذات صلة بالوعي الإنساني وخاصة إذا ما كانت تعبيرات يمكن أن تعاون على تفهم الوعي. ولئنْ كانت مقولتا المظهر والواقع تخصّ العلوم الطبيعية فإن مقولتي الباطني والخارجي هما ما يهمان العلوم الإنسانية(٢٦).

والمقولتان الأخيرتان تتمثلان بجلاء فيما يجعله ديلتاي الموضوع الأساسي الشامل للعلوم الإنسانية وخاصة التاريخ، وهو «العقل الموضوعي». وهو يختلف عن تصور «هيجل» له لأنه ليس مرحلة في طريقها للتجاوز والرفع بل هو مجموعة تعبيرات الحياة العقلية الدائمة الثابتة على أنحاء شتى، فالصروح المشيدة، والطرق والقنوات والحقول، وأعمال الفن، والكتب، والمذاهب، والعادات والأعراف، والنظم الثقافية والمؤسسات الاجتماعية، هي جميعاً تجليات ومظاهر لفاعلية الإنسان الذي شكّل العالم الذي ولدنا فيه وقولبه. ومن خلالها يؤثر الماضي في الحاضر، ويؤثر المجتمع على الفرد وفيها مستودع المدنية التي نتسلمها، ونسلّمها، ونضيف إليها. وهي الإنجازات العينية التي أبان عبرها العقل عن مثوله في الطبيعة، وعن قدراته الخلاقة. ومن ثناياها فحسب يتيسر للعقل أن يكون

---

(٢٥) Ibid., P. 34.

(٢٦) Ibid. P. 36.

في متناول الدراسة والبحث[٢٧]، و«كل ما هو معطى إنما هو نتاج، ومن ثم تاريخي. . . . فالعقل يتفّهم فقط ما قد خلقه، والطبيعة، موضوع العلم الطبيعي، تضم ذلك الواقع الذي تولّد بمعزل عن نشاط العقل. وكل شيء وضع عليه الإنسان طابعه بالعمل والفعل يشكل موضوع العلوم الإنسانية»[٢٨]. «فالعقل الموضوعي» إذا كان مادة لبحث العلوم الإنسانية فإنما يعني دراسة التجليات والمظاهر التي «موضع» فيها العقل نفسه. بيد أن هذه التجليات ليست عفوية تماماً بل تستوجبها ظروف وملابسات قد تختلف معها المظاهر والتجليات وبذلك يُتاح لموضوعات الدراسة في العلوم الإنسانية التعدد والتجدد جميعاً.

---

(٢٧) Ibid., PP. 30 - 1.

(٢٨) Ibid., PP. 31 - 2.

٢ ـ الموضوعية بين النمط المثالي والحيدة الأخلاقية: «ماكس فيبر»

استطاع ديلتاي أن يشق طريقاً جديدة للعلوم الإنسانية ينبغي أن تسكلها في نظره وأوشك على تعبيد معظمها. وقد شغل في هذه العملية بالتمهيد للرد على وجهات النظر التي سادت في مجال البحث في العلوم الإنسانية وخاصة علم التاريخ، في عين الوقت الذي عني فيه بنقد العقل التاريخي (وهو عنوان أحد مؤلفاته الرئيسية) ليوضح إمكانياته ويعين حدوده. أمّا ماكس فيبر فقد تمكّن من تعبيد سائر الطريق التي ما لبث أن أقام عليها بعض الصروح النظرية التي ما تزال محتفظة بقيمتها وجاذبيتها في علوم السياسة والإدارة والاجتماع، وهي النظريات التي تتصل بتحليله للرأسمالية، والبيروقراطية وأنماط الفعل الاجتماعي.

وقد كان فيبر أقرب الباحثين في هذا الاتجاه تناولاً لقضية الموضوعية في سعيه الدءوب نحو تجلية مقاييسها حيث قنع رفاقه في أغلب الأحيان بضروب من اللَّبْس والغموض وصك المصطلحات. فكان أوفرهم تصريحاً وأشدهم إبرازاً للمشكلات الأساسية في بحث قضية الموضوعية ومحاولة تحقيقها في العلوم الإنسانية أو العلوم الثقافية بحسب تسميته المفضلة التي تتلمذ فيها على «ريكرت» بوجه خاص. ويمكن أن نوجز هذه المشكلات في مشكلتين: تتعلق الأولى بالصلة بين المفهومات والقضايا السوسيولوجية العامة من جهة، والواقع التاريخي العيني من جهة أخرى، وتتصل المشكلة الثانية بالعلاقة بين المواقف التقويمية أو الأحكام المعيارية من ناحية، وبين

المعرفة التجريبية أو العلمية من ناحية أخرى.

وقد قدم فيبر للمشكلة الأولى حلاً يقوم على أساس ما أطلق عليه مصطلح «النمط المثالي» Ideal Type، كما اقترح حلاً للمشكلة الثانية اقترن باسمه كثيراً هو «الحيدة الأخلاقية» Ethical neutrality.

ينكر فيبر على التحليل العلمي للثقافة - أو بمعنى أضيق - الظواهر الاجتماعية، أن يكون «موضوعياً» على نحو مطلق[٢٩]. ولكن على أن يعني التحليل «الموضوعي» للحوادث الثقافية ذلك التحليل الذي يقوم على مثل أعلى للعلم يُرَدّ فيه الواقع التجريبي إلى «قوانين»، فهذا في نظره أمر خلو من المعنى[٣٠]. فهو إذنْ لا ينكر الموضوعية بقدر ما ينكر طرازاً معيناً منها لا يميز بين موضوعات العلوم الثقافية وموضوعات العلوم الطبيعية. فالتحليل العلمي للثقافة المردود إلى القوانين لا يعد خلواً من المعنى لأن الحوادث الثقافية أو النفسية (العقلية أو الروحية) أقل خضوعاً لحكم القانون «موضوعياً» بل هو خلو من المعنى لأسباب أخرى. فأولاً معرفة القوانين الاجتماعية ليست معرفة للواقع الاجتماعي، بل هي بالأحرى واحدة من بين معونات متعددة تستخدمها عقولنا لبلوغ هذه الغاية أي معرفة الواقع الاجتماعي. وثانياً لأن معرفة الحوادث «الثقافية» لا يمكن إدراكها إلّا على أساس قاعدة من الدلالة أو الأهمية التي نعزوها إلى تجمعات عينية من الواقع في مواقف عينية «فردية».. فبأي معنى، وفي أي موقف يكون الأمر على هذا النحو إنما هي مسألة لا يكشف لنا القانون عنها بينما هي لا تُقرر إلّا وفقاً للأفكار أو المفهومات القيمية، وفي الضوء الذي ننظر بموجبه إلى «الثقافة» في كل حالة فردية. فالثقافة قطاع محدود في نطاق لا محدودية العملية العالمية الخالية من المعنى، وهي ذلك القطاع الذي تهبه الكائنات البشرية المعنى والأهمية والدلالة[٣١].

---

(٢٩) M. Weber, **Methodology of the social Sciences** P. 72.

(٣٠) Ibid., P. 80.

(٣١) Ibid., P. 81.

«فالإناطة بالقيم» Value - Relevance هي الفارق الذي يميز العلوم الإنسانية (الثقافية) عن العلوم الطبيعية. ويدين فيبر في هذا التمييز «لريكرت» الذي يرد إليه تحديده لدلالة هذا المصطلح من حيث إشارته إلى «الاهتمام» Interest العلمي الذي يعين لدى الباحث موضوع الدراسة ومشكلات التحليل التجريبي[٣٢]. فالعلوم الثقافية بحسب تعريف فيبر هي العلوم التي تحلل ظواهر الحياة على أساس من دلالتها أو أهميتها الثقافية. ودلالة وأهمية تشكيل ما من الظواهر الثقافية لا يمكن اشتقاقها أو فهمها على أساس من نسق من القوانين التحليلية مهما يكنْ من اتقانه وكماله، ما دامت دلالة الحوادث الثقافية وأهميتها تفترض مسبقاً «توجيهاً قيمياً» نحو هذه الحوادث، فمفهوم الثقافة إذنْ مفهوم قيمي، ويصبح الواقع التجريبي ثقافة بالنسبة لنا بقدر ما نقرنه وننسبه إلى أفكار قيمية Wertideen[٣٣].

وثمة حقيقة صورية منطقية خالصة هي التي تنطوي في حديثنا عن التجذّر Rootedness الضروري منطقياً عند كل الكيانات أو الأفراد التاريخية في «الأفكار أو المفهومات التقويمية». ولا يتقوّم الافتراض المسبق الترنسندنتالي لكل «علم ثقافي» في أن تكون ثقافة بعينها أو أية ثقافة على وجه العموم ذات قيمة Valuable ولكنه يكمن في كوننا «كائنات ثقافية» وهبت المقدرة والإرادة على اتخاذ اتجاه أو موقف مقصود حيال العالم وإعارته «الدلالة» والأهمية. وكيفما تكون هذه الدلالة أو الأهمية، فإنها ستؤدّي بنا إلى الحكم في ضوئها على ظواهر معينة للوجود الإنساني، وإلى الاستجابة إلى هذه الظواهر على نحو ما تكون عليه من احتواء لمعنى إيجابياً كان أم سلبياً. ومهما يكن من محتوى هذا الاتجاه أو الموقف فإن لهذه الظواهر دلالتها وأهميتها الثقافية بالنسبة لنا، وعلى هذه الدلالة والأهمية وحدها تقوم أهميتها العلمية أو اهتمامنا العلمي بها[٣٤]. فعندما يتحدث فيبر عن

---

(٣٢) Ibid., P. 22.

(٣٣) Ibid., P. 76.

(٣٤) Ibid., P. 88.

تشريط Conditioning المعرفة الثقافية من خلال «الأفكار التقويمية» فإنما يصنع ذلك آملاً ألّا نقع فريسة لألوان فظّة من سوء الفهم مثل الرأي القائل بأن الدلالة أو الأهمية الثقافية ينبغي ألّا تُنسب إلّا إلى الظواهر «ذات القيمة». فالبغاء في نظره ظاهرة ثقافية مثلها مثل الدين أو المال. والثلاثة جميعاً ظواهر ثقافية ما دام يمسّ وجودها والشكل الذي تفترضه تاريخياً، يمس مباشرة أو غير مباشرة «اهتماماتنا» الثقافية، وتبعثنا على السعي إلى معرفة متعلقة بالمشكلات التي تدفعها الأفكار القيمية إلى بؤرة الاهتمام، حيث تمنح هذه الأفكار قطاعاً من قطاعات الواقع دلالة وأهمية يخضع للتحليل عن طريق هذه الأفكار والمفهومات[٣٥].

فنحن عندما نسعى إلى معرفة ظاهرة تاريخية إنما نقصد بما هو تاريخي ما يكون ذا دلالة أو أهمية في فرديته. فالعنصر الحاسم في ذلك هو أنه من خلال افتراضنا المسبق بأن جزءاً متناهياً محدوداً من التنوع اللامتناهي واللامحدود للظواهر هو وحده المهم والذي يحمل دلالة، من خلال هذا، تصبح معرفة الظاهرة الفردية ذات معنى من الوجهة المنطقية[٣٦].

وبدون أفكار الباحث القيمية، لن يكون هناك مبدأ لانتقاء مادة الدراسة، ولن تكون ثمة معرفة ذات معنى للواقع العيني. ومثلما تكون كل محاولة لتحليل الواقع عديمة المعنى إذا ما خلت من اقتناع الباحث بدلالة أو أهمية وقائع ثقافية جزئية معينة، كذلك فإن الوجهة التي يتخذها الاعتقاد الشخصي للباحث، أي انكسار القيم في منشور Prism عقله، هي التي تمنح الوجهة التي يمضي نحوها عمله. وقد تعين القيم التي يضفيها الباحث على موضوع بحثه «تصوراً» Conception لحقبة بأسرها، ليس فقط فيما يتعلق بما يعد «ذا قيمة»، بل وأيضاً بصدد ما هو ذي دلالة أو غير ذي دلالة، و«المهم» و«غير المهم» بين الظواهر. فالعلم الثقافي يتضمن في معناه لدى فيبر افتراضات مسبقة «ذاتية» حينما يشغل فقط بتلك المكوِّنات

(٣٥) Loc. Cit.

(٣٦) Ibid., P. 78.

من الواقع التي لها علاقة ما، مهما تكن غير مباشرة، بالحوادث التي يضفي عليها «دلالة» ثقافية.

وهنا قد تأخذنا الدهشة قليلاً عندما يضيف فيبر قائلاً: إن العلم الثقافي رغم ذلك معرفة «عليّة» تماماً بنفس المعنى الذي تكون عليه معرفة الحوادث الطبيعية الفردية المهمة ذات الطابع الكيفي(٣٧).

فمن رأي فيبر أن عالم المجتمع مطالب بتقديم «تفسيرات تكون لائقة على مستوى المعنى، وكذلك تفسيرات لائقة من جهة العلّة». وهو في هذا يختلف إلى حد ما عن «ديلتاي» الذي ترتبط عنده ظواهر الثقافة بالأفعال بوصفها فقط أساليب رمزية للتعبير أو تجسّدات للمعنى. وتقتصر مهمة عالم المجتمع في نظره على السعي إلى «تفهم» هذه المعاني. ولا حاجة للعالم بذلك إلى التعميمات القائمة على العلية، وهكذا يختلف مع فيبر الذي يتخذ موقفاً خاصاً من منهج التفهم. فهذا المنهج يمكن أن يُصَاغ على نحو لا يتجافى مع مناهج العلم المعروفة، وهذا هو ما يوضحه في تطبيقه على ما يسميه بالنمط العقلي للفعل الذي يستخدم فيه الفاعل الوسائل المناسبة على الوجه الذي يتيسر فيه معرفتها من الناحية العلمية بما يُتاح لنا من إلمام بنتائج العلم التجريبي. ففي عملية التفهم في هذه الحالة يمكن أن نقدم فرضاً يفسّر أي فعل بإرجاعه إلى غاية يفكر فيها الفاعل ويطلبها بوسائل عقلية. ولكن على شريطة أن تُصاغ هذه الفروض في مصطلحات ذاتية ليمضي بها الباحث إلى صوغ تفسيرات أبعد لشرح الانحرافات عن هذه الفروض(٣٨).

بيد أن العلّية عند فيبر لا تؤدّي عين الوظيفة التي تؤدّيها في العلم الطبيعي لأن الظواهر الثقافية ظواهر فردية كيفية. وحينما يتعلق الأمر «بفردية» الظاهرة فإن مسألة العلية لا تكون مسألة «قوانين» ولكن مسألة

---

(٣٧) Ibid., P. 82.

(٣٨) J. Rek, Key problems of Sociological Theory, PP. 157 - 8.

«علاقات» علّية عينية فردية. فهي ليست إدراجاً لحادثة تحت عنوان عام بوصفها حالة ممثلة، ولكنها عزو وإسناد Imputation لحادثة كنتيجة مترتبة على تجمع أو تشكيل معين.

وحينما كان التفسير العلّي لظاهرة ثقافية ـ فردية تاريخية ـ محل النظر، فإن معرفة «القوانين» العلّية ليست هي الغاية من البحث بل هي وسيلة فحسب. فهي تيسر العزو أو الإسناد العلّي لمكونات الظاهرة التي تكون فرديتها ذات دلالة وأهمية من الوجهة الثقافية. وكلما كانت القوانين عامة، أي أكثر تجريداً، قلّ إسهامها في العزو العلّي للظواهر الفردية، أو بعبارة مباشرة، في فهم دلالة الحوادث الثقافية وأهميتها. ولا يعني هذا بطبيعة الحال أن معرفة القضايا «الكلية» ووضع المفهومات المجردة، والتعرّف على الإطّرادات، ومحاولة صوغ القوانين هي كلها أمور ليس لها ما يسوّغها علمياً في العلوم الثقافية، بل الأمر على الضد من هذا تماماً، فإذا ما كانت المعرفة العلّية تتألف من عزو نتائج عينية فردية إلى علل عينية فردية، فإن أي عزو «صحيح» Valid لأية نتيجة فردية دون تطبيق معرفة نومولوجية ـ أي معرفة السياق العلّي المتكرر ـ يغدو أمراً مستحيلاً بوجه عام[٣٩]. فإذا ما نسب إلى مكون فردي واحد لعلاقة ما ـ في حالة عينية (أي فردية كيفية) ـ التبعة العلية لنتيجة ما، فإن تفسيره العلّي يمكن أن يتعين في حالات أخرى مشكوك فيها بتقدير النتائج التي نتوقعها منه «بوجه عام»، ومن سائر مكونات نفس المركب (أو التشكيل) الذي يكون مناطاً بالتفسير. ففي العلوم الثقافية لا نشغل «بالقوانين» بمعناها الضيق في العلم الطبيعي المنضبط، بل نُعني فحسب بالعلاقات العلية «اللائقة» Adequate التي نعبر عنها في قواعد، كما نُعني بتطبيق مقولة «الإمكانية الموضوعية» Objective Possibility(*) وتعيين تلك الانتظامات والإطّرادات ليست غاية

---

(٣٩) M. Weber, Op. Cit., PP 78 - 9.

(*) اكتفى فيبر بايراد هذا المصطلح في هذا المقال (١٩٠٤) دون أن يوضح لنا طريقة استخدامه، ولكنه عرض له بتفصيل وتركيز في مقال لاحق له هو «دراسات نقدية =

المعرفة بل هو وسيلة المعرفة. فالمسألة برمتها مسألة اقتضاء Expediency تحسم بالنسبة لكل حالة فردية على حدة. ولئن قدرت قيمة القوانين في العلوم الطبيعية المنضبطة بحسب صدقها الكلي، فإن أهم القوانين بالنسبة لمعرفة الظواهر التاريخية في عينيتها وفرديتها هو أقلها قيمة لأنه أخواها من المحتوى(٤٠). فحتى مع أوسع معرفة متخيلة «للقوانين» نقف عاجزين أمام السؤال: كيف يكون التفسير العلّي لواقعة «فردية» ممكناً، طالما يستحيل على «وصف» أقل شرائح الواقع أن يكون مستوعباً(٤١).

وفي نظر فيبر يكون «الغرض» Purpose هو التصور للنتيجة التي تصبح «علّة» لفعل. ونحن لا «نلاحظ» فقط السلوك الإنساني بل نحن نقدر على فهمه ونرغب فيه (أي الفهم)، والأفكار القيمية «ذاتية» بلا مراء وهي بطبيعة الحال متغيرة تاريخياً وفاقاً مع طابع الثقافة التي تحكم عقول البشر. ولا يُستخلَص من هذا أن البحث في العلوم الثقافية ليس في وسعه إلاّ أن يبلغ نتائج «ذاتية» بمعنى أنها تصدقَ على شخص دون أن تصدق على الآخرين. ولكن بالمعنى الذي يجعلها تتفاوت في الدرجة التي عندها تهم أو تعني مختلف الأشخاص. أو بعبارة أخرى، يتعين اختيار البحث والمدى أو العمق الذي يحاول البحث أن ينفذ إليه في الشبكة العلّية اللامحدودة، يتعين بالأفكار القيمية التي تحكم الباحث وتسود عصره. وفي منهج البحث يكون «لوجهة النظر» المرشدة أهمية عظمى في إقامة المخطط التصوري Conceptual Scheme الذي يستخدم في البحث، ومع ذلك ففي «أسلوب استخدامها» يلتزم الباحث بمعايير فكرنا مثلما هو الحال هنا أو في أي مكان آخر، لأن الحقيقة العلمية هي ما يكون صادقاً لكل مَنْ «يبحث» Seek عن الحقيقة(٤٢).

---

* في منطق العلوم الثقافية» (١٩٠٥) وسيرد تفصيله في موضعه الملائم بعد قليل.

(٤٠) Ibid., P. 80.

(٤١) Ibid., P. 78.

(٤٢) Ibid., PP. 83 - 4.

وليس هدف العلوم الثقافية إنشاء نسق مغلق من المفهومات الذي يركب فيه الواقع بضرب من التصنيف الصادق «دوماً» و «كلياً» ومنه يمكن أن نستنبط الواقع مرة أخرى. فمجرى الحوادث التي لا تقبل القياس يتدفق إلى غير نهاية نحو الأبدية. والمشكلات الثقافية التي تحرّك البشر من داخلهم تتجدد دائماً في ألوان شتى، والحدود التي تضم في نطاقها الحوادث الفردية التاريخية بمعزل عن المجرى اللانهائي للحوادث العينية حيث نضفي عليها المعنى والدلالة، هي حدود يعرض لها التغير، والسياقات العقلية التي تخضع للنظر والتحليل تتحول وتتبدل، ففي علم الثقافة يغدو أي تثبيت منهجي للمشكلات التي ينبغي أن يعالجها أمراً لا معنى له.

وبعد أن تطول بفيبر المناقشة يتوقف ليقول إن من الممكن أن نتحول إلى السؤال الذي يتعلق «منهجياً» بالنظر في «الموضوعية» في المعرفة الثقافية وهو السؤال: ما هي الوظيفة والبنية المنطقية «للمفهومات» التي يستخدمها علمنا مثل سائر العلوم؟ أو ما هي دلالته النظرية، والصياغة النظرية للمفهومات بالنسبة لمعرفتنا للواقع الثقافي[٤٣].

ويحاول فيبر هنا أن يقدّم استراتيجية للعلم الإنساني يصون بها عينية الظواهر الثقافية في فرديتها وكيفيتها مع تحقيق أهداف العلم من التعميم والتعليل. وتتمثل هذه الاستراتيجية فيما يسميه «بالنمط المثالي». وهو بناء فَرَضي منطقي مثالي. ولدينا كما يقول فيبر في النظرية الاقتصادية التجريدية مثال إيضاحي لطريق تكوين النمط المثالي. فالأبنية الفرضية التجريدية تقدم لنا صورة مثالية للحوادث في سوق السلع في ظروف مجتمع منظَّم على مبادىء اقتصاد التبادل والمنافسة الحرة والسلوك العقلي الصارم. فهذا النموذج التصوري Conceptual Pattern يضم معاً علاقات وحوادث معينة من الحياة التاريخية (أي الفردية الكيفية) في مركب Complex متصور على أنه نسق متسق متماسك داخلياً. ويشبه محتوى هذه الفكرة «يوتوبيا»

---

(٤٣) Ibid., P. 84.

بلغناها عن طريق التوكيد والإبراز التحليلي لعناصر معينة من عناصر الواقع. وتتألف علاقة هذا البناء الفَرَضي التجريدي بالمعطيات التجربية على النحو التالي: فعندما نكتشف العلاقات المشروطة بالسوق الخاصة بالنمط الذي يشير إليه البناء الفَرَضي التجريدي، أو يشتبه في وجودها في الواقع إلى حد ما، يمكننا حينئذٍ أن نجعل السمات المميزة لهذه العلاقة «واضحة» و«قابلة للفهم» بالرجوع إلى «نمط مثالي»(٤٤) وإذنْ «النمط المثالي» تنظيم عقلي للعناصر المكونة المميزة، المدركة بالعقل في الواقع التجريبي أو المظنون أنها على علاقة به. فهو «تركيبة» من عمليات الاستدلال الاستنباطية والاستقرائية يُراد بها أن تكون أداة يمكن بواسطتها انتقاء وترتيب جوانب جوهرية معينة من عالم الوقائع بأكثر مما يُراد بها أن تكون صوراً دقيقة لأية أجزاء أو شرائح من الواقع. فالنمط المثالي إذنْ منظومة من المكوِّنات التي وقع عليها اختيار الباحث بوصفها سمات فارقة حاسمة أو ماهية(٤٥).

وهذا الإجراء المنهجي في نظر فيبر لا معدى عنه لتحقيق هدفين هما الحث على الكشف Heuristic، والعرض Expository ويعاون على تنمية مهارة الباحث على الإسناد العلّي في البحث، ولكنه ليس فرضاً، بل هو يزوِّدنا بالتوجيه والإرشاد لصوغ الفروض. كما أنه ليس وصفاً للواقع بل هو يهدف إلى إتاحة معانٍ لا تلتبس دلالتها في التعبير عن ذلك الوصف. وينبغي ألاّ نعده متوسطاً حسابياً لمفردات الدراسة. فهو يتشكّل على أساس من توكيد وإبراز أحادي الجانب أو وجهات من النظر، و«بتركيب» Synthesis لظواهر فردية عينية مبعثرة ومنفصلة، موجودة قليلاً أو كثيراً، بل وغائبة أحياناً، تترتب وفقاً لتلك الوجهات من النظر، وعلى هذا فإن ذلك البناء الفَرَضي العقلي لا يمكن أن يوجد تجريبياً في أي مكان من الواقع.

---

(٤٤) Ibid., P. 90.

(٤٥) Hutcheon, «Sociology and the problem of Objectivity» in sociology and Social Research, PP. 158 - 9.

فهو ببساطة يوتوبيا. والبحث التاريخي هو الذي يتصدّى لمهمة تحديد المدى الذي يدنو عنده هذا النمط المثالي من الواقع أو ينأى عنه في كل حالة فردية[٤٦].

ويتحدث فيبر عن وظيفة النمط المثالي في مقال آخر على أنها المقارنة مع الواقع التجريبي لإثبات انحرافاته عنه أو تماثلاته معه، ووصفها بمقتضى أكثر المفهومات معقولية، وفهمها وتفسيرها على نحو علي[٤٧].

وثمة نظرية أو مقولة أو نظرية تقترن لدى فيبر بالطريقة التي يتقوّم النمط المثالي بموجبها وهي «الإمكانية الموضوعية». ويعترف فيبر بالفضل في صوغها إلى عالم النفس الألماني فون كريس Von Kries (١٨٨٨) التي تأسست عليها مؤلفات في علم الإجرام دارت معظمها حول طبيعة القانون الجنائي، بينما لم تُعن بها مناهج البحث في العلوم الاجتماعية إلاّ في الإحصاء. فبالنسبة لعلماء الفقه المتخصصين في القانون الجنائي نجدهم مشغولين بالجريمة على الوجه الذي تكون فيه مسألة: تحت أية ملابسات يمكن التأكد من أن أحداً قد «تسبب» بفعله في نتيجة خارجية، تكون فيه مسألة علّية خالصة؟ والواقع أن لهذه المسألة نفس البنية المنطقية التي تكون لمشكلة العلّية التاريخية[٤٨].

فمشكلات العلاقات الاجتماعية العلمية للبشر وخاصة النظام القانوني شأنها شأن مشكلات التاريخ هي مشكلات موجهة على النحو الذي يكون فيه الإنسان مركزاً للعالم Anthropo - Centrically أي أنها تبحث في الدلالة العلّية «للأفعال» الإنسانية[٤٩]. فكما يكون التعيين العلّي لفعل مجرم معين هو الذي يحدد العقاب أو التعويض القانوني، كذلك تكون مشكلة المؤرخ

(٤٦) M. Weber, Op. Cit., P. 90.

(٤٧) Ibid., P. 43.

(٤٨) Ibid., PP. 167 - 8.

(٤٩) Ibid., PP. 167 - 8.

المتعلقة بالعلية موجهة نحو ربط النتائج العينية بالأسباب العينية، وليست موجهة نحو إقامة إطّرادات مجردة. ويميل معنى المعايير القانونية إلى الرأي القائل بأن قيام «الجرم» Guilt، بمعنى إمكان انطباق القانون عليه، ينبغي أن يعتمد على بعض الوقائع «الذاتية» المتعلقة بالفاعل (مثل القصد الجنائي) المشروط «ذاتياً» بالأهلية Capacity (أي القدرة على إحداث النتائج وغيرها) فالسؤال المنطقي الجوهري هنا، سواء في القانون أو التاريخ، هو: كيف يكون عزو نتيجة عينية إلى علية عينية أمراً ممكناً، ويقبل تحققه من حيث المبدأ على أساس من القول بأن هناك عوامل علية بغير حدود قد شرطت وقوع الحادث الفردي. إن القاضي لا يحفل بكل هذه العوامل بل ينتقي من العناصر المكونة للحادث ما يجعله متعلقاً بإدراجه تحت طائلة القانون. كذلك المؤرخ يستبعد من الخضم اللامحدود من مكونات العقل الواقعي ما يراه «غير مناط علياً»[٥٠].

فمشكلتنا الحقيقية هي: بأية إجراءات منطقية نكتسب الاستبصار. وكيف يمكننا أن نقرر أن «تلك» العلاقة العلّية توجد بين تلك العناصر «الجوهرية» المكونة للنتائج، وبين عناصر مكونة معينة من بين لا محدودية العوامل المعينة. فدون شك ليس عن طريق «الملاحظة» البسيطة لمجرى الحوادث في أية حال، فليس الأمر على هذا النحو على الإطلاق إذا ما فُهِم منه صورة فوتوجرافية عقلية لا تتضمن أية افتراضات مسبقة لكل الحوادث الفيزيائية والعقلية التي تقع في نطاق معين من المكان والزمان، هذا إذا كان أمراً ممكناً أصلاً. فنسبة النتائج للأسباب تحدث عبر عملية فكرية تحوي سلسلة من «التجريدات» حيث تتم أولى هذه العمليات التجريدية وأشدها حسماً متى «تصورنا» Concieve عنصراً أو بضعة عناصر من المكونات العلية الفعلية «متحورة» ومعدلة في اتجاه معين، ثم نسأل أنفسنا عمّا إذا كان - في هذه الظروف التي تغيرت على هذا النحو - من الممكن أن نتوقع نفس النتيجة، أو أن غيرها كان يمكن أن يحدث. ويتخذ فيبر مثلاً من كتاب

(٥٠) Ibid., PP. 169 - 171.

«إدوارد ماير» (وهو الذي كتب فيبر مقاله عن منطق العلوم الثقافية لنقده والرد عليه. وهو يقرُّ له في أنه الوحيد الذي أبان عن «الدلالة» التاريخية العالمية للحروب الفارسية في تقدم الثقافة الغربية، بطريقة تمتاز بالحيوية والوضوح) كيف يحدث ذلك، من الوجهة المنطقية؟ (أي عملية التجريد السابق ذكرها)، إنها تحدث على النحو التالي: فثمة «قرار أو حسم» Decision قد اتخذ بين «إمكانيتين» أولاهما ثقافة ثيوقراطية دينية كانت بداياتها في الأسرار والغيبيات والمعجزات تحت رعاية الحماية الفارسية وتسود حيثما يكون الدين القومي أداة للسيطرة والحكم مثلما هو الحال مع اليهود. أمّا «الإمكانية» الأخرى فقد تمثّلت في غلبة الأفكار الهيلينية الحرة، التي توجهت نحو هذا العالم ومنحتنا تلك القيم الثقافية التي ما نزال نستمد منها العون(٥١) وقد حُسِم الأمر في معركة ماراثون التي كانت الشرط المسبق Precondition لتقدم الأسطول الأتيكي، ومن ثم التقدم اللاحق لحرب التحرير، وخلاص واستقلال الثقافة الهيلينية، والحافز الإيجابي لهدايات التاريخ الغربي. ولأن هذه المعركة قد «حُسِمت» بين هاتين «الإمكانيتين» فقد كان هذا هو المبرر لاهتمامنا بها من الوجهة التاريخية، فبدون تقدير لهذه الإمكانيات يستحيل علينا أن نقرر شيئاً عن «دلالتها» أو أهميتها.

وقد أفاد الكثير من المؤرخين بهذه الطريقة القائمة على تقدير «الإمكانيات» ولكن بطرق متفاوتة من الاتساق. «فكارل هامب» Hampe مثلاً يقدم عرضاً مستنيراً للدلالة «التاريخية» لمعركة «توليا كوتسا» Toglia Cozza، فعلى أساس من وزن مختلف الإمكانيات فإن الحسم بينها وهو الذي صنعته المعركة كان حاصلاً «عَرَضياً» تماماً (على أن يعني العَرَض ما قد حددته أحداث فردية تكتيكية)، ثم ما يلبث الضعف أن يصيب حجته حينما يضيف قائلاً: «ولكن التاريخ لا يعرف إمكانيات» ويجيب فيبر على ذلك بقوله: بأن العملية التي أدركت على أنها خاضعة لمبادىء حتمية تصبح

---

(٥١) Ibid., P. 171.

«شيئاً موضوعياً» لا يعرف شيئاً عن «الإمكانيات» لأنها لا «تعرف» شيئاً عن المفهومات والتصورات. ولكن «التاريخ» لا بدّ أن يعترف بالإمكانيات إذا ما افترضنا أنه يسعى إلى أنه يكون علماً. ففي كل سطر من سطور أي مؤلف في التاريخ، وفي كل انتقاء للوثائق، هناك، أو يجب أن يكون، «أحكاماً للإمكانية» Judgments of Possibility إذا ما كان لهذا المؤلف أو ذاك أن يزعم لنفسه قيمة علمية[٥٢].

ويوضح فيبر مفهومه عن أحكام الإمكانية هذه من خلال الإجراءات المنهجية التي تتبع لإقرارها. فهي تبدأ أولاً لدى الباحث بالقيام بما يمكن أن يُسمى «بالأبنية الفرضية الخيالية» التي تعتمد في هذا الصدد على استبعاد عنصر أو أكثر من عناصر «الواقع» الذي يوجد بالفعل، كما تعتمد على بناء عقلي لمجرى من الأحداث يعمد الباحث إلى تغييره من خلال عمليات من التحوير والتعديل يجريها على واحد أو أكثر من «الشروط». فهذه إذنْ عملية «تجريد». وتتقوّم هذه العملية من ثنايا تحليل وعزل عقلي للعناصر المكونة للمعطيات المتاحة على نحو مباشر، والتي تتخذ على أنها مركب Complex من العلاقات العلية الممكنة، وينبغي أن تتوّج في تأليف Synthesis للمركب العلّي «الواقعي» (ويقصد به الحقيقي هنا) فهذه العملية تحول «الواقع» المعطى إلى «بناء (تكوين عقلي) افتراضي» لكي تجعل منه واقعة تاريخية. فكما يقول «جوته» «النظرية» متضمنة في «الواقعة».

«فأحكام الإمكانية» هي القضايا التي تتعلق بما «قد كان» Would يحدث في حالة استبعاد أو تحوير شروط معينة. وتُبلَغ هذه الأحكام بمقتضى ضروب من العزل والتعميم. وهذا يعني أننا نحلّ de - compose «المعطى» إلى «مكونات» بحيث يصدق على كل منها «قاعدة تجربية» Empirical rule ومن هنا يمكن أن تتعين نتيجة كل منها مع حضور الأخرى «كشروط» «يمكن توقعها» وفقاً لقاعدة تجريبية. فحكم الإمكانية بهذا المعنى هو

(٥٢) Ibid., P. 173.

الرجوع المتصل إلى القواعد التجريبية(٥٣).

فمقولة «الإمكانية» إذنْ لا تُستخدم عند فيبر على نحو «سالب» Negative فهي ليست تعبيراً عن جهلنا أو عن معرفتنا الناقصة في مقابل الحكم التقريري Assertative أو اليقيني Apodictic(*)، بل هي بالأحرى، وعلى الضد من هذا، تعني الرجوع إلى معرفة إيجابية «لقوانين الحوادث»، أو كما يقولون «للمعرفة النومولوجية»(٥٤).

ولا تؤدي «الإمكانية الموضوعية» في نظر فيبر إلى إنكار المعرفة العلّية بإدخال الإمكانيات، كما لا يعني قط فتح الباب أمام الأحكام الذاتية المتعسفة في التاريخ. فالحكم على الإمكانية «الموضوعية» يسمح «بالتدرّج» ويمكن للمرء أن يكوّن لنفسه فكرة عن العلاقة المنطقية التي تتضمنه إذا ما التمس معونة المبادىء المطبقة في تحليل «حساب الاحتمال»(٥٥).

ومهما يكن من أمر مقولة «الإمكانية الموضوعية» القائمة على «أحكام الإمكانيات» التي تعتمد بدورها على الأبنية الفرضية العقلية التي ينسجها الخيال والتجريد معاً، فإنها وسيلة أو خطوة من بين وسائل الخطوات تفضي في النهاية إلى تشكيل النمط المثالي الذي يصلح في كل المجالات العلمية الإنسانية على كافة مستوياتها. فثمة أنماط مثالية تتوجّه بالدراسة لمفردات تاريخية، وأنماط مثالية تشير إلى عناصر مجردة من الواقع التاريخي، وأخرى تقوم بصياغة عامة للسلوك الإنساني. فالنوع الأول يمثل صياغة تصورية واضحة المعالم لمفردات تاريخية حدثت بالفعل كالرأسمالية الغربية. وأمّا

---

(٥٣) Loc. Cit.

(*) سبق أن فرّق كانط بين ثلاثة أنواع من الأحكام من حيث الجهة Modality هي: الاشكالية (الاحتمالية) Problematic والخبرية (التقريرية) Assertive، واليقينية Apodictic.

(٥٤) Ibid., P. 174.

(٥٥) Ibid., PP. 181 - 2.

النوع الثاني فيشير إلى مجموعة من الأبعاد والعناصر التي جردت من الواقع التاريخي وتوجد في كثير من مراحل التاريخ كالبيروقراطية. فإذا ما تناول النوع الأول كياناً تاريخياً فعلياً لا يتشابه مع غيره، فإن النوع الثاني يعالج جانباً من النظم الاجتماعية تتردد له أمثلة عديدة عبر فترات التاريخ، وهو بذلك أشد تجريداً من النوع الأول، بينما يُعني النوع الثالث بتنميط الفعل الاجتماعي، ويعد بذلك أعلى مستويات التجريد(٥٦).

وعلى الرغم من أن السمات المميزة المكونة للنمط المثالي قد تمّ إدراكها وتصورها على نحو انتقائي على أساس من قيم الباحث، فإن فيبر يعتقد أنه حالما تكتمل هذه الأنماط وتحدد فإن من الممكن أن يستخدمها سائر الباحثين في دراسة المواقف والحوادث الفريدة، فالموضوعية إذنْ في نظره متيسرة، على الأقل، إلى هذا المدى وتلك الدرجة(٥٧).

وتواجه العلم في نظر فيبر ـ الطبيعي والإنساني ـ مشكلة الانتقاء من العالم اللامحدود للمعطيات. فإذا كان مبدأ الانتقاء في العلم الطبيعي محكوماً بالظواهر المطّردة المتكررة الوقوع، فإن مبدأ الانتقاء في العلوم الإنسانية (الثقافية) مشروط بمبدأ «الإناطة بالقيم» أي وجوب دراسة الظواهر التي تتصل بالقيم التي نُعنى بها.

وهنا يجدر بنا أن نتوقف لنتأمل موقفه من «الحيدة الأخلاقية» التي يريد بها استبعاد أحكام القيمة من العلوم الإنسانية لكي تغدو مفهوماتها متحررة أو خالية من القيمة، وهو موقف قد يبدو ملتبساً إذا ما تذكرنا إلحاحه وتوكيده «للأفكار القيمية» فيما سلف من عرضنا لوجهة نظره من الموضوعية في العلم الاجتماعي. فأحكام القيمة هي التقويمات العلمية للطابع المرضي أو غير المرضي للظواهر الخاضعة لممارستنا، أمّا المشكلة المتضمنة في خلو العلم من أحكام القيمة فهي لا تتعلق قط بإعلاننا ـ سواء في البحث أو

---

(٥٦) د. محمد عارف، المنهج في علم الاجتماع، الجزء الأول، ١٩٧٢، ص٦٩.

(٥٧) Hutcheon, Op. Cit., P. 159.

التدريس - عن تسليمنا للأحكام القيمية العملية المستنبطة من المبادىء الخلقية أو المُثُل العليا الثقافية أو النظرة الفلسفية. فمثل هذه المسألة لا يمكن أن تُناقَض علمياً لأنها مسألة تقويم عملي لا يمكن أن يُحسَم بشكل قاطع[٥٨].

فهو يميز بين نوعين من الأحكام أو القضايا التي تتعلق بالقيم، أولهما: وهو الذي يرتضيه العلم، هي القضايا التي تُستنبط منطقياً، والتي تتناول الوقائع التجربية. وثانيهما هو أحكام القيمة العملية أو الأخلاقية أو الفلسفية.

ويجدر بالملاحظة أن فيبر لم يعن بتجلية هذا الفارق إلاّ في مجال التدريس سواء في مقالته عن معنى الحيدة الخلقية أو في محاضرته الشهيرة عن «العلم كمهنة» ولذلك يلتقط كل أمثلته ومبرراته من مجال التعليم في الجامعة وليس من البحث العلمي، وخاصة أن هذين المقالين قد صدرا أثناء الحرب العالمية الأولى (١٩١٧) حيث كانت المناقشات بين الأساتذة والطلاب محتدمة حول وجهات نظر متضاربة في شؤون السلام والحرب والمفاوضات. غير أننا يمكن أن نطلق حكمه بوجه عام على مجال التعليم والبحث.

ويعارض فيبر الرأي الذائع الانتشار القائل بأن «الموضوعية» العلمية تتحقق بوزن مختلف التقويمات الواحد ضد الآخر واصطناع لون من المصالحة الذي يشبه ما يصنعه رجل السياسة. فالمهمة الأساسية هي أن يفصل الأستاذ أو الباحث بين إقرار وإثبات الوقائع التجربية (التي تتضمن سلوك الباحث «الموجه بالقيمة») وبين تقويماته العملية الخاصة، أي تقويمه لهذه الوقائع من حيث هي تثير رضاءه أو استياءه (وهي وقائع تتضمن بطبيعة الحال التقويمات الخاصة بالأشخاص التجريبيين الذين هم موضوعات البحث). فهذان الأمران مختلفان منطقياً، ومعاملتها على أنهما

---

(٥٨) Ibid., P. 1.

شيء واحد هو خلط بين مشكلات غير متجانسة كلية[٥٩]. فاتخاذ موقف سياسي وعملي هو شيء، والقيام بتحليل علمي للأبنية السياسية ومواقف الأحزاب شيء آخر تماماً[٦٠]. فيجب أن يتحلّ الأستاذ (أو الباحث) بالاستقامة الفكرية التي تؤهله للتمييز بين أمرين مختلفين تمام الاختلاف: بين سرد الحقائق وعرض الوقائع وتعيين العلاقات الرياضية أو المنطقية أو تقرير البنية الداخلية للقيم الثقافية من جهة، وبين الإجابة على أسئلة تتعلق بقيمة الثقافة وعناصرها الفردية، وعلى السؤال المتعلق بكيفية تصرف المرء داخل ثقافته وجماعته السياسية[٦١]. ولا مناص لرجل العلم عندما يقحم حكمه القيمي الشخصي في مسائل العلم أن تبطل لديه قدرته على التفهم الكامل للحقائق والوقائع[٦٢].

ولعلّ أفضل ما يوضح معنى الحيدة الخلقية عند فيبر هو عبارة «فركمايستر» القائلة بأن «استخدام العالم الاجتماعي للمصطلحات القيمية كمقولات تفسيرية لا يعني أنها تعبيرات عن تقويماته وإنجازاته وميوله الخاصة، بل ينبغي أن تكون تفسيراً للإلتزامات القيمية الرئيسية الباطنة في الظواهر نفسها، والتي ينبغي أن يكون إدراكها وكشفها خاضعاً لأشد ضروب الاختبار والفحص دقة وشجاعة عن طريق تحليل الوقائع نفسها»[٦٣].

---

(٥٩) Ibid., PP. 10 - 11.

(٦٠) ماكس فيبر، صنعة العلم، ترجمة أسعد رزوق، ص ٤٧.

(٦١) المرجع السابق، ص ٤٩.

(٦٢) المرجع السابق، ص ٥٠.

(٦٣) Werkmeister, «The social Sciences and the Problem of Value in» Scientism and alues, P.

٣ ـ الموضوعية في «الرد» إلى الذات و«القصد» إلى الموضوع: «فنومنولوجيا هوسرل»

لم يشغل هوسرل بقضية التفرقة بين العلوم الطبيعية والإنسانية فحسب، ولم يقنع بتأسيس العلوم الإنسانية، بل كان معنياً بوضع الأسس المطلقة للمعرفة الإنسانية بإشعال ثورة جديدة في الفلسفة، وتشييد علم جديد هو الفنومنولوجيا يكون بمثابة الأساس القَبْلي أو الأولي لكل علم. لهذا كان برنامجه طموحاً وحافلاً يجمع بين المنهج والمذهب (أو النسق)، ويستهدف من جديد البدايات الأصيلة، والصياغة الحاسمة للمشكلات، والمناهج السليمة. وعلى هذا الوجه بدأ عمله من نقد للتجربة والعقل معاً ليمضي بعده إلى تأسيس العلم مرة واحدة وللأبد.

ورغم أنه فيلسوف، إلاّ أن نظرته الخاصة للفلسفة بوصفها علماً دقيقاً، وأساساً لكل العلوم، هي التي تحملنا على عرض وجهة نظره، وشفيعنا في ذلك أمران: الأول حرصه وشغفه بالحديث عن الموضوعية التي قلّما تغيب، هي أو مشتقاتها، عن صفحة من صفحات مؤلفاته وبحوثه. والثاني تناوله لعلم النفس كما يتناوله الباحث المتخصص. ويُضاف إلى هذا وذاك، رغم تعقيده، طرافته المغامرة التي تثير الدهشة والفضول عندما يقف جهوده جميعاً على تأسيس «الموضوعية» في «الذاتية».

والفنومنولوجيا هي علم «الظواهر». وسائر العلوم كما هو معلوم منذ زمن قديم تعالج الظواهر. فهكذا يُشار لعلم النفس بوصفه علماً «للنفس» Psychical كما يكون العلم الطبيعي علماً «للمظاهر» أو الظواهر الفيزيائية.

كذلك التاريخ هو علم «التاريخي» Historical كما أن العلوم الثقافية علوم الظواهر الثقافية، وبالمثل تكون كل العلوم التي تعالج ضروب الواقع. غير أن الأمر مختلف في كلمة «ظاهرة» عندما تُستخدم في الفنومنولوجيا، بقدر اختلاف ما تحمله من معانٍ، فإذا كانت الفنومنولوجيا تتناول أيضاً كل هذه «الظواهر»، وبكل معانيها إلا أنها تعالجها من وجهة نظر مباينة من شأنها أن تعدل وتحور بطريقة حاسمة كل ما يحمله هذا اللفظ من معنى في تلك العلوم[٦٤] فلا بدّ من طريقة جديدة للنظر إلى الأشياء تتعارض «في كل نقطة» مع الاتجاه الطبيعي للخبرة والفكر. ويتطلب انتهاج ذلك السبيل الجديد لكي نتعلم أن نرى ما يقوم أمام أبصارنا، وأن نميزه، وأن نصفه، يتطلب منا دراسات دقيقة مضنية[٦٥].

ولكن ما هو السبيل القديم الذي يجب أن نحيد عنه لكي ننطلق في طريقنا الجديدة؟ وما هو الموقف أو الاتجاه الذي ينبغي أن نعدل عنه أو نعدّله كي نبلغ الموضوعية التي تعني لدى هوسرل الحقيقة التي تصدق دائماً عند الجميع؟

لا ريب أن المـوقف الـطبيعي Natural Standpoint بسـذاجتـه الأصيلة ـ كما يقول ـ هو محور الهجوم الرئيسي في فلسفة هوسرل بأسرها، وهو الأصل الذي تصدر عنه النزعة الطبيعية Naturalism السائدة في العلوم الإنسانية، والتي وضعت بدورها هذه العلوم في أزمة لا مخرج منها. وإذا كان هوسرل قد توجه بالنقد أيضاً للنزعة التاريخية والنظرة الشاملة للعالم Weltanschouung فلأنها عجزت في مجال الفلسفة عن التحرر والخلاص من بقايا ذلك الموقف الطبيعي الذي أسلمها إلى النسبية والشك. على حين أن هوسرل قد نذر نفسه لوضع الأسس والمبادىء لكل من الفلسفة والعلم، تلك التي في وسعها «أن تحقق على نحو حاسم ونهائي، كل ما هو ضروري للوصول إلى فهم سليم من شأنه أن يوضح كل معرفة تجريبية، وكل معرفة

---

(٦٤) E. Husserl, Ideas General Introduction to pure phenomenology, P. 41.

(٦٥) Ibid., P. 43.

على وجه العموم»[٦٦]. فكأنه قد حاول في ضربة واحدة أن يقضي على الشك والنسبية في كل مجالات المعرفة ليقيم على أنقاضهما الموضوعية في الفلسفة والعلم على السواء.

والموقف الطبيعي هو ذلك الموقف الذي يسلِّم في سذاجة بوجود العالم الخارجي دون أن يتوجّه إليه أولاً بالشك وتعليق الحكم. ويترتّب عليه النظر إلى الذات مقابلاً للموضوع كما يؤدّي إلى كثرة من الثنائيات الذائعة الشهرة في الفلسفة مثل الحقيقة والظهور، والجوهر والعَرَض، والشيء في ذاته والظاهرة، وهي ثنائيات أسهمت في إنشاء المذاهب المتعارضة كالمثالية والواقعية، والعقلانية والتجريبية التي قامت بدورها في عرقلة مسير الفلسفة نحو غايتها لكي تكون علماً محكماً.

والذي يهمنا هنا هو ما أفضى إليه ذلك الموقف من نزعة طبيعية تسود العلوم الإنسانية وخاصة علم النفس الذي درج هوسرل على أن يتخذ منه أمثلته.

فالنزعة الطبيعية كما يقول، ظاهرة نشأت عن اكتشاف الطبيعة، أي الطبيعة وقد نُظِر إليها على أنها وحدة للوجود الزماني ـ المكاني خاضعة لقوانين طبيعية مضبوطة. ورجل العلم من أصحاب هذه النزعة لا يرى شيئاً سوى الطبيعة، والطبيعة الفيزيائية أولاً. فكل ما هو موجود إمّا أن يكون هو نفسه فيزيائياً، وإمّا أن يكون نفسياً. على أن هذا النفسي ليس سوى متغير يتوقف في وجوده على الفيزيائي ولن يكون في أحسن الأحوال غير «ظاهرة ثانوية تلازم الفيزيائي على نحو متوازٍ»، وذلك لأن كل موجود إنما ينتمي إلى طبيعة نفسية ـ فيزيائية أي محدد بقوانين محكمة تحديداً قاطعاً. والطبيعية الفيزيائية سواء كانت على نحو ما تتخذه خلال المذهب الطبيعي، أو المذهب الوضعي الذي يجدد فلسفة هيوم ويطورها، فإنها تنحلّ إلى

(٦٦) هوسرل، الفلسفة علماً دقيقاً، ترجمة د. محمود رجب، ملحق غير منشور برسالة الدكتوراه من جامعة عين شمس ١٩٧١، ص ٥٨.

مركبات من الإحساسات، وكذلك تحلل الطبيعة النفسية إلى مركبات مكملة من نفس هذه الإحساسات أو غيرها من إحساسات. فما يميز النزعة الطبيعية في جميع صورها خاصتان هما تطبيع Naturalization الشعور وتطبيع الأفكار(٦٧).

والإدعاء الأساسي لهذه النزعة هو أنها قد بلغت مستوى الفلسفة المحكمة المنضبطة بقيامها على علم النفس السيكوفيزيائي أو علم النفس التجريبي المضبوط، فهو وحده علم النفس العلمي الذي أصبح حقيقة واقعة وعن طريقه اكتسبت مباحث المنطق والمعرفة والجمال والأخلاق والتربية أساسها العلمي أخيراً وبعد طول انتظار. وبفضله خطت هذه المباحث على الدرب المؤدي بها إلى أن تتحول إلى علوم تجريبية. فعلم النفس المضبوط هذا هو أساس العلوم الإنسانية بأسرها، بل وكذلك الميتافيزيقا(٦٨).

غير أن علم النفس هذا، بوصفه علماً للوقائع، عاجز عن تقديم الأسس لتلك المباحث الفلسفية التي يتعين عليها الاهتمام بالمبادىء الخالصة لعملية وضع المعايير، في المنطق والقيم والسلوك.

فالأفكار المسبقة التي يتشبث بها المذهب الطبيعي وأنصاره وتتمثل في تحقيق مبدأ الدقة العلمية في جميع مجالات الطبيعة والعقل سيراً على منوال العلم الطبيعي، من شأنها أن تغشي البصيرة عندما لا تتبين سوى وقائع التجربة، ولا يُسلِّم بأية قيمة داخلية إلاّ للعلم المؤسس على التجربة. فمن خلال إيضاح المشكلات، وعن طريق التعمق في معناها الخالص، يتعين على المناهج الملائمة لهذه المشكلات من حيث هي مناهج تستلزمها ماهية هذه المشكلات، يتعين أن تفرض نفسها علينا بطريقة معقولة تماماً فذلك

(٦٧) المرجع السابق، ص ٢٣ - ٢٤.

(٦٨) المرجع السابق، ص ٢٨.

هو ما ننشد تحقيقه، وبهذا نحصل على إيمان حي وفعّال بالعلم وعلى بداية فعلية له في آن معاً[٦٩].

ولكن الأمر مختلف في العلوم الطبيعية التي يتخذها علم النفس مثالاً محتذى. فكل علم للطبيعة، هو من حيث نقطة ابتداءه ساذج لأن الطبيعة التي يسعى إلى بحثها هي، بالنسبة إليه، موجودة ببساطة هناك. فمما لا ريب فيه أن الأشياء موجودة وموجودة بوصفها أشياء ساكنة أو متحركة أو متغيرة في مكان لا نهائي، أو بوصفها أشياء زمانية تحدث في زمان لا نهائي. وندركها بحواسنا، ونصفها بأحكام بسيطة مصدرها التجربة. وهدف العلم أن يعرف هذه المعطيات الواضحة بطريقة صحيحة موضوعية، وعلى نحو علمي دقيق. ويصدق هذا على الطبيعة بأوسع معانيها حيث يصدق على علوم الطبيعة كما يصدق بالتالي على علم النفس بوجه خاص. فالنفسي لا يؤلف عالماً قائماً بذاته، وإنما يتبدّى على نحو تجريبي، وقد ارتبط بأشياء فيزيائية هي الأجسام وهذه الحقيقة أيضاً معطى سابق بيِّن بذاته. ومهمة علم النفس إذن هي أن يستكشف، على نحو علمي، هذا العنصر النفسي في نطاق الكلية الفيزيائية النفسية للطبيعة، وأن يحدد تحديداً صحيحاً موضوعياً، وأن يكتشف القوانين التي يتكوّن بموجبها ويتبدل، يظهر ويختفي. فكل تحديد نفسي هو بحكم طبيعته نفسها، تحديد نفسي فيزيائي، أي أنه يتخذ دوماً دلالة فيزيائية تلازمه دون انقطاع. وحينما يهتم علم النفس القائم على التجربة بدراسة أحداث الشعور المجردة، وليس بدراسة العلاقات النفسية الفيزيائية، فإنه ينظر إلى تلك الأحداث على أنها منتمية إلى الطبيعة، أي منتمية إلى ضروب من الشعور إنسانية أو حيوانية، تتعلق بدورها بأجسام إنسانية أو حيوانية تعلّقاً جلياً يعني تجريداً للنفسي من طابعه كواقعة طبيعية يمكن أن تتحدد موضوعياً وزمانياً. أو بعبارة موجزة سوف يجرد النفسي من طابعه كواقعة نفسية. وعلى هذا الوجه يجب

---

(٦٩) المرجع السابق، ص ٢٦ - ٢٧.

أن نضع نصب أعيننا هذه الحقيقة القائلة بأن كل حكم نفسي يتضمن في ذاته تصريحاً أو تضميناً، إقراراً بوجود الطبيعة الفيزيائية[٧٠]. فهذا هو ما تعنيه سذاجة النزعة الطبيعية وعلوم الطبيعة عند هوسرل، وهي سذاجة أبدية، كما يقول، متى كان يسلم بالطبيعة على أنها معطى، وتتكرر على نحو متواصل في كل مرحلة من مراحل سير العلم الطبيعي، حيث يعود إلى التجربة البسيطة، ويرتد منهجه إليها.

ومن الحق أن العلم الطبيعي ذو طابع نقدي، ولكن على طريقته الخاصة حيث يقهر عيوب المنهج التجريبي بالمنهج التجريبي نفسه. فالتجربة البسيطة المعزولة، حتى لو تراكمت، ليس لها عنده إلاّ قيمة ضئيلة، وفي تنظيم التجارب وارتباطها المنهجي وفي التفاعل بين التجربة والفكر، تتميز التجربة الصحيحة من غيرها من التجارب، وتحصل كل تجربة على درجة الصحة المستحقة لها، وتتحقق معرفة بالطبيعة صحيحة موضوعياً. ولكن مهما يكن من مقدرة هذا الطراز من نقد التجربة على بعث الرضا في نفوسنا، فسيظل من الممكن، بل يغدو من المحتم قيام طراز آخر مختلف من نقد التجربة، ويعني به هوسرل ذلك النقد الذي يضع التجربة كلها بما هي كذلك، وبالمثل أسلوب التفكير الخاص بالعلم التجريبي، يضعهما موضع التساؤل[٧١].

فكيف يمكن للتجربة بوصفها شعوراً (وعياً) أن تعطي موضوعاً أو تتصل به؟ كيف يمكن للتجارب أن تبرز أو تصحح بعضها البعض على نحو متبادل، وليس فقط أن تفنّد أو تؤيد بعضها البعض على نحو ذاتي؟ كيف تستطيع «لعبة» play الشعور الذي يتميز منطقه بأنه تجريبي أن تنشىء عبارات وقضايا صحيحة موضوعياً بالنسبة للأشياء الموجودة في ذاتها ولذاتها؟ ولماذا لا تكون قواعد «لعبة» الشعور، إنْ أُجيز ذلك التعبير، غير

---

(٧٠) المرجع السابق، ص ٢٩ ـ ٣٠.

(٧١) المرجع السابق، ص ٣٠ ـ ٣١.

منطبقة على الأشياء؟ كيف يتسنى لعلم الطبيعة أن يصبح مفهوماً معقولاً في كافة الحالات، إلى المدى الذي يحسب عنده في كل خطوة من خطوات سيره، أنه يضع ويعرف طبيعة هي طبيعة في ذاتها ـ أقول «في ذاتها» في مقابل السيال الذاتي للشعور؟ فكل هذه الأسئلة ما تلبث أن تنقلب إلى ألغاز عندما يصبح التأمل فيها تأملاً جاداً[٧٢]. ويضيف هوسرل إلى ذلك توكيده بأن نظرية المعرفة الموكول إليها الجواب عن هذه الأسئلة قد أخفقت في ذلك حتى جاء هوليبشر فعمل على إقامة الاتساق الدقيق الذي افتقدته كل نظريات المعرفة السابقة عليه. فلئن كانت بعض الألغاز كامنة من حيث المبدأ في علم الطبيعة، فلا بدّ إذنْ أن يتجاوز حلها، من جهة المبدأ أيضاً، نطاق العلم الطبيعي، وإلاّ زجّ بنا في حلقة مفرغة إذا ما توهمنا أن في وسع العلم الطبيعي أن يسهم بأية مقدمات لحل هذه المشكلة. وهنا يتقدم هوسرل بمخطط يوجز فيه تصوره للحل[*].

فينبغي من حيث المبدأ، استبعاد كل افتراض للطبيعة، علمياً كان أو سابقاً على العلم، وكذلك كل العبارات التي تتضمن أوضاعاً وجودية للأشياء مطروحة داخل إطار المكان والزمان والعلّية. . . . الخ، استبعادها من أية نظرية للمعرفة يُراد لها أن تحتفظ بمعنى واحد محدد. على أن يتسع هذا الاستبعاد ليشمل أيضاً كل الأوضاع الوجودية الخاصة بالوجود العيني Dasein للباحث نفسه.

وإذا كان لنظرية المعرفة أن تبحث العلاقة بين الوعي والوجود فلا بدّ أن تُعنى بالوجود بوصفه متضايفاً Correlate مع الوعي أو الشعور، أي بوصفه شيئاً مقصوداً وفقاً لأسلوب الشعور: أي بوصفه مدركاً، أو

---

(٧٢) المرجع السابق، ص ٣٢.

(*) ورد هذا المخطط في مقاله «الفلسفة علماً دقيقاً» الذي يعده الكثير بيان الحركة الفنومنولوجية وسنعرض بعد أن نفرغ منه لبعض ما جاء به بمزيد من التفصيل من ثنايا مؤلفات أخرى لاحقة.

متذكراً، أو متوقعاً، أو متمثلاً على هيئة صورة ذهنية، أو متخيلاً، أو معتقداً فيه أو مظنوناً. . . . الخ . .

فلا بدّ أن يوجه البحث إلى معرفة علمية «ماهوية» Esential - Edidetic للشعور، أي صوب ذلك الذي يجعل الشعور ذاته «هو ما هو» حسب ماهيته في أشكالها القابلة للتميز، ولكن لا بدّ أن يوجه، في الوقت عينه، إلى ما «يدل» عليه الشعور، بالـمثل صوب تلك الأساليب المختلفة التي بمقتضاها ـ طبقاً لماهيـة هذه الأشكـال المشار إليهـا من قبل ـ يقصـد إلى الموضوعي على نحو واضح أو غير واضح، بالمثول أو الاستدعاء، بالرمز أو الصورة، مباشرة أو بتوسّط الفكر، في هذه الحالة من الانتباه أو تلك. . وهكذا إلى ما لا حصر له من الأشكال الأخرى، مبينـاً في النهايـة أن الموضوعي هو ذلك الموجود وجوداً صحيحاً وفعلياً.

وعلى كل نمط من الموضوعات يُرَاد له أن يكون مـوضوعـاً لقضية عقلية، ولمعرفة سابقة على العلم أولاً، ثم موضوعاً لمعرفة علمية بعدئذٍ، عليه أن يتبدّى في المعرفة، وبالتالي في الشعور ذاته، وعليه أن يدع نفسه يصل إلى حالة كونه معطى موضوعياً. فمعنى أن تكون الموضوعية موجودة، في نطاق المعرفة، بوصفها موجوداً، وموجوداً على هذا النحو، هو ما يجب أن يتضح بدقة وجلاء، من خلال الشعور ذاته. ومن ثم فإن المطلوب هو القيام بدراسة للشعور في مجموعه لأنه يدخل بحسب جميع أشكاله ـ في الوظائف الممكنة للمعرفة. وبقدر ما يكون كل شعور «شعوراً بِـ»، فإن الدراسة الماهوية تتضمن كذلك دراسة دلالة الشعور بما هي كذلك وعلى دراسة موضوعية الشعور بما هي كذلك أيضاً. وذلك لأن دراسة أي نوع من أنواع الموضوعية وفقاً لماهيتها العامة معناها الاهتمام بأحوال وجـود الموضوعية كمعطى، واستنفاذ ماهيتها في عمليات «التوضيح» التي تخصها. ويُعدّ توضيح كل الأنواع الأساسية للموضوعية، في كل حالة، توضيحاً لا غنى عنـه للتحليل المـاهوي للشعـور، الذي تقتصـر مهمته عـلى بحث المتضايفات. ومثل هذه الدراسات تقع عند هوسرل تحت إسم «دراسات

فنومنولوجية»(٧٣). ومن شأن هذه الدراسات أن تضعنا إزاء علم للشعور ولكنه مع ذلك ليس علماً للنفس بل هو علم لفنومنولوجيا الشعور في مقابل علم طبيعي عن الشعور. وترتبط الفنومنولوجيا وعلم النفس معاً على نحو وثيق من حيث اهتمام كليهما بالشعور رغم تباين الطريقة ووجهة النظر.

فإذا كان علم النفس مهتماً «بالشعور التجريبي» أي الشعور من وجهة النظر التجريبية، والشعور بوصفه موجوداً هناك Dasein في مجموع الطبيعة، فإن الفنومنولوجيا تُعنَى بالشعور «الخاص»: أي الشعور من وجهة النظر الفنومنولوجية(*). ويترتب على ذلك أن علم النفس ينبغي عليه أن يكون على صلة وثيقة بالفلسفة (أي من خلال مجال الفنومنولوجيا) وأن يظل مصيره مقترناً بالفلسفة اقتراناً لا فكاك منه، وعلى هذا الوجه يتبين الخلط الذي وقعت فيه النزعة النفسية وأية نزعة طبيعية، ذلك الخلط بين الشعور الخالص والشعور الذي يحملها على «تطبيع» الشعور الخالص(٧٤). غير أن هذه الصلة الوثيقة بين علم النفس والفلسفة لا تصدق على علم النفس التجريبي أي علم النفس الذي ينتسب إلى النزعة الطبيعية لأن المبدأ الأساسي الذي يسود هذا الأخير هو استبعاد كل تحليل مباشر وخالص للشعور (أي استبعاد التحقيق المنهجي «لتحليل» و«وصف» المعطيات التي تقدم نفسها في مختلف الاتجاهات الممكنة للرؤية المحايثة أو الباطنة) من أجل القيام بتثبيتات Fixations غير مباشرة لكل الوقائع النفسية أو الوقائع السيكولوجية والتي تكتسب ـ دون تحليل لهذا الشعور ـ معنى مفهوماً، وإذا ما اكتسبته يكون على أحسن الأحوال معنى مفهوماً من الخارج. فالعلاقة بين علم النفس التجريبي وعلم النفس الأصيل في نظر هوسرل تماثل العلاقة بين الإحصاء الاجتماعي وعلم الاجتماع الأصيل. فمثل هذا الطراز من الإحصاء يحشد الوقائع، ويكتشف إطّرادات ذات قيمة ولكنها إطّرادات غير

---

(٧٣) المرجع السابق، ص ٣٢ ـ ٣٤.

(*) أي الشعور (الوعي) بعد انجاز عملية التعليق.

(٧٤) المرجع السابق ص ٣٥.

مباشرة إلى حد بعيد. على حين أن الفهم الصريح المباشر لهذه الوقائع وتوضيحها الفعلي لا يبلغه سوى علم اجتماع حتى يصل بالظواهر إلى حالة كونها معطيات مباشرة يبحثها وفقاً لماهياتها[٧٥].

لقد كان نداء الحرب في عصر رد الفعل العنيف على الفلسفة المدرسية هو: «كفانا تحليلات فارغة للألفاظ. علينا أن نستجوب الأشياء ذاتها، عوداً إلى التجربة، إلى الحَدْس القادر وحده على منح المعنى والتبرير العقلي لألفاظنا». ولكن ما هي الأشياء إذنْ؟ وأي ضرب من التجربة ذلك الذي يجب علينا أن نعود إليه في علم النفس؟ هل الأشياء هي من قبيل تلك العبارات التي نحصل عليها من الأفراد الذين نختبرهم إجابة عن أسئلتنا؟ وهل تفسير أقوالهم هو «تجربة» النفسي»؟ إن الذين يجرون التجارب أنفسهم يقولون إن ذلك التفسير لا يعدو أن يكون تجربة ثانوية، أمّا التجربة الأولية فتقوم في الفرد نفسه الذي يكون موضوعاً للتجربة، وتقوم عند علماء النفس الذي يزاولون التجريب والتفسير فيما لديهم من إدراكات سابقة للذات. وهذه الإدراكات ليست ضروباً من الاستبطان ولا يمكن لها أن تكون كذلك. وهؤلاء التجريبيون لا ينقصهم التفاخر بأنهم، وهم نقدة الاستبطان وعلم النفس التأملي الذي يقوم عليه، قد طوّروا المنهج التجريبي بحيث لا يستخدم التجربة المباشرة إلاّ على نحو ما تكون تجارب عَرَضية، غير متوقعة، وغير مقصود تقديمها، فهذا من شأنه أن يستبعد الاستبطان تماماً. فإذا ما كان لذلك نفع لا ريب فيه إذا ما سلك اتجاهاً واحداً معيناً ـ كما يقول هوسرل ـ فثمة خطأ أساسي في هذا الطراز من علم النفس. ويتمثل هذا الخطأ في وضع التحليل الذي يتحقق في فهم تجارب الآخرين من خلال التشاعر Einfuhlung[*]، وكذلك التحليل القائم على التجارب المعاشة التي لم تُلاحظ في حينها ـ يضع ذلك جميعاً على مستوى تحليل التجربة في الفيزياء رغم أنها غير مباشرة، على اعتقاد بأن علم

(٧٥) المرجع السابق، ص ٣٥ ـ ٣٦.

(*) فضلنا هذه الترجمة لمصطلح هوسرل على «الاستشعار» كما اقترح د. رجب.

النفس، يصبح علماً تجريبياً للنفسي، مثلما يكون العلم الفيزيائي للطبيعة علماً تجريبياً للفيزيائي. وهو بهذا يقضي على الطابع النوعي لبعض تحليلات الشعور التي لا بدّ أن تكون قد أُجريت من قبل لكي يتسنى للتجارب الساذجة ـ سواء قامت على الملاحظة أو لم تقم، وسواء وقعت في نطاق المثول الحالي إزاء الشعور أو وقعت في إطار التذكر أو التشاعر ـ أن تصبح تجارب بالمعنى العلمي الحق[٧٦].

وهذا التحليل السابق للشعور الذي يشرط ويؤسس المعرفة التجريبية في علم النفس هو التحليل الفنومنولوجي للماهية عند هوسرل. وهو ليس تحليلاً تجريبياً ولا يمكن أن يكون تجريبياً على الإطلاق، فالسؤال الأساسي والمنهجي في كل علم تجريبي هو: كيف يمكن للتجربة الطبيعية «المضطربة» أن تصبح تجربة علمية، كيف يمكن للمرء أن يصل إلى تحديد الأحكام التجريبية الصحيحة موضوعياً؟ وهو سؤال لا يجد جوابه في التجريد، ولا يتعين أن نجيب عليه بطريقة فلسفية صرف. فروّاد العلم التجريبي العباقرة يدركون حَدْسياً وعينياً معنى المنهج الضروري، وهم إذْ يصطنعون هذا المنهج بإخلاص في مجال سهل المنال للتجربة، يعملون على تحقيق قدر من التحديد التجريبي الصحيح موضوعياً، ومن ثمّ يكفلون للعلم بداية ينطلق منها. ولا يدينون ببواعث صنيعهم هذا إلى أي كشف أو وحي، بل إلى تعمقهم في معنى التجارب نفسها، وفي معنى الوجود المعطى في هذه التجارب. وذلك لأن هذا الوجود، رغم أنه «معطى» فيها من قبل، إلاّ أنه لا يُعطى في التجارب «الغامضة» إلاّ على نحو «مختلط». وهكذا يُثار السؤال: كيف يكون الوجود بالفعل، وكيف يمكن أن يحدد تحديداً صحيحاً موضوعياً، أو بعبارة أخرى: عن طريق أية تجارب أفضل ـ وكيف تصقل هذه التجارب وتطور ـ وعن طريق أية مناهج يتحقق ذلك[٧٧].

---

(٧٦) المرجع السابق، ص ٤٠ ـ ٤١.

(٧٧) المرجع السابق، ص ٤٣.

وينبغي ألاّ يغيب عنا أن المنهج الحق في العلوم الطبيعية هو المنهج الذي يتبع طبيعة الأشياء التي يجب بحثها وليس ذلك الذي يتبع أفكارنا المسبقة أو إدراكاتنا السابقة. فعلم الطبيعة يبذل جهداً شاقاً في ابتعاث أشياء موضوعية ذات خصائص موضوعية مضبوطة من حالة الذاتية الغامضة للأشياء في مظهرها المحسوس الساذج. فهذا هو المنهج الموضوعي أو التجريبي في علم النفس[٧٨]. وهو نفسه السبب في إخفاقه، لأنه يتميز من علم الفيزياء الذي يطرح، من جهة المبدأ، ما هو ظاهري لكي يبحث «الطبيعة» التي تقدم نفسها فيه، على حين أن علم النفس ينشد أن يكون علماً للظواهر ذاتها[٧٩]، وليس «لطبيعة» نفسية. والعنصر النفسي ليس مجرد مظهر لطبيعة ما، بل تكون له «ماهية» خاصة به يتعين دراستها بدقة وعلى نحو ملائم «قبل» دراسة أي عنصر نفسي - فيزيائي. ولم يفطن علم النفس إلى ما يكمن في «معنى» التجربة النفسية، وما هي «المقتضيات» التي يتطلّبها الوجود (بمعنى النفسي) من تلقاء نفسه، من المنهج[٨٠]، فقد فات علم النفس أنه كلما اقترب من تناوله لمعنى النفسي قام بتحليلات لمحتويات المفهومات والتصورات النفسية الخالصة، وتعرّف على روابط فنومنولوجية صحيحة مناظرة لها، وهي تحليلات وروابط يطبقها على التجربة و إنْ كانت قَبْلية بالنسبة إلى التجربة[٨١].

أمّا المنهج الطبيعي النزعة فيتوجه إلى موضوعات كوقائع تقوم أمام أعيننا جميعاً، ويمكننا أن نحددها وفقاً «لطبيعتها» التي تعني مثولها في التجربة بمظاهر ذاتية «تتغير على أنحاء شتى». ومع ذلك فإنها تقوم هناك بوصفها كيانات زمانية ذات خصائص ثابتة أو متغيرة، مندمجة في كلية عالم مادي واحد توثق ما بينها جميعاً، بمكان واحد وزمان واحد. وذلك لأنها لا

(٧٨) المرجع السابق، ص ٤٦.

(٧٩) المرجع السابق، ص ٤٤.

(٨٠) المرجع السابق، ص ٤٥.

(٨١) المرجع السابق، ص ٤٤.

تكون على ما هي عليه إلّا في هذه الوحدة. ولا تحتفظ بهويتها الفردية (أي بجوهرها) إلّا في العلاقة العلّية فيما بينها، وتحتفظ بهذه الهوية بوصفها حاملة «للخصائص الواقعية»، وذلك لأن الخصائص الواقعية الفيزيائية (المادية) بأسرها خصائص قائمة على العلّية، ويخضع كل موجود جسماني لقوانين التغيرات الممكنة، وتتعلق هذه القوانين بما هو في هوية، أي بالشيء، لا في ذاته، بل في الكل الموحّد، والفعلي، والممكن للطبيعة الواحدة. ولكل شيء مادي طبيعته (بوصفها المضمون الأساسي لما يكونه هذا الشيء الذي هو في هوية) نظراً لكونه نقطة اتحاد سلاسل عليه داخل طبيعة كلية واحدة. والخصائص الواقعية تعبير عن تحول الشيء الذي يحتفظ بهويته، وهي إمكانيات تحددها سلفاً قوانين العلّية. ومن ثم، لا يمكن تحديد الشيء، من حيث ما يكونه، إلّا بالرجوع إلى هذه القوانين[٨٢].

فإذا ما توجهنا نحو عالم «النفسي»، واقتصرنا على «الظواهر النفسية» وهي مجال بحث علم النفس الجديد عند هوسرل، لألفينا فارقاً كبيراً بين الفيزيائي والنفسي. ومتى طرحنا السؤال: هل هناك في كل إدراك حسي للنفسي موضوعية متضمنة فيه تكون له بمثابة «طبيعة» بالمعنى نفسه الذي توجد بموجبه تلك الطبيعة في كل تجربة فيزيائية، وكل إدراك حسي للشيء الواقعي؟ فسوف نرى على الفور أن العلاقات التي تقوم في مجال النفسي تختلف تماماً عن تلك التي تقوم في مجال الفيزيائي. وذلك لأن النفسي ينقسم، مجازاً وليس ميتافيزيقياً، إلى مونادات لا نوافذ لها. ولا تتواصل إلّا عبر التشاعر. فالوجود النفسي، أي الوجود من حيث هو «ظاهرة»، ليس وحدة يمكن أن تجرب في كثرة من الإدراكات الحسية على أنها في هوية فردية مع ذاتها. بل ولا تجرب في إدراكات الذات الواحدة. فليس ثمة تمييز في المجال النفسي بين المظهر والوجود. وإذا ما كانت الطبيعة موجوداً يتبدّى

---

(٨٢) المرجع السابق، ص ٤٧.

في المظاهر، فإن هذه المظاهر نفسها التي يحسبها عالم النفس مظاهر نفسية، لا تؤلف وجوداً يتجلّ عن طريق مظاهر تقوم وراءه. فليس هناك إذنْ سوى طبيعة واحدة هي تلك التي تتبدّى في مظاهر الأشياء. وكل ما نطلق عليه بأوسع معاني علم النفس، إسم ظاهرة نفسية، هو إذا ما نُظِر إليه في ذاته ولذاته، ظاهرة بحق وليس طبيعة. فالطبيعة خالدة وأي شيء يكون هو ما هو ويبقى في هويته إلى الأبد[٨٣]. أمّا النفسي، أو الظاهرة، فيجيء ويمضي ولا يظل في هوية، أي وجوداً يقبل أن يتحدد موضوعياً على نحو ما هو معروف في علم الطبيعة، بوصفه - مثلاً - قابلاً للانقسام موضوعياً إلى عناصر مكونة تقبل التحليل. فالتجربة ليس في وسعها أن تخبرنا عمّا «هو» الوجود النفسي بالمعنى عينه الذي يصدق على الوجود الفيزيائي، لأن النفسي لا يجرب على أنه شيء يظهر، بل إنه «تجربة معاشة» تُرى في التأمل الانعكاسي، فيظهر على أنه نفسه، من خلال نفسه، في سيال Flux مطلق على أنه حاضر الآن، وآخذ في التغيب بالفعل، ويمكن إدراكه بوصفه متقهقراً دوماً إلى «ما قد كان» ويمكن كذلك للنفسي أن يكون «مُتذكَّراً» (مستعاداً) ومن ثم يمكن أن يكون مجرباً بطريقة معدَّلة بعض الشيء، وعندما يكون الشيء «فإنه يعني أنه قد كان مدركاً». ويمكن أيضاً أن يكون متذكراً «على نحو متكرر» في الذكريات المتكررة التي يوجد بينها وعي يكون بدوره وعياً بالذكريات نفسها بوصفها متذكرة أو بوصفها لا تزال محفوظة. وعلى هذا النحو وحده يمكن للنفسي القَبْلي. بقدر ما يحتفظ بهويته خلال هذه التكرارات، أن يكون «مجرباً»، ويتعين بوصفه موجوداً. ويندرج على هذا الوجه في كلية شاملة أو في وحدة مونادية للشعور ليس لها، في ذاتها، صلة على الإطلاق بالطبيعة، والمكان والزمان والجوهرية Substantiality والعلّية، بل يكون لديها صورها التي تخصها وحدها. فالنفسي سيال من الظواهر، غير محدود من كلا الجانبين، يتخلله خط قصدي كأنه الدليل للوحدة السارية في الكل، وهو خط «الزمان الباطن» الذي لا بداية له ولا

(٨٣) المرجع السابق، ص ٤٨ - ٤٩.

نهاية، زمان لا يقيسه مقياس للوقت، ولو تأملنا الظواهر بنظرة باطنة، لانتقلنا من ظاهرة إلى ظاهرة كل منها وحدة في السيلان بل في فعل السيلان نفسه، ولما بلغنا شيئاً آخر سوى الظواهر. ولا تدخل الظاهرة المرئية والشيء المجرب كل منهما في علاقة بالآخر إلاّ حين تصل الرؤية المحايثة وتجربة الأشياء إلى مركب يؤلف بينهما. وعن طريق وسيط تجربة الشيء، وتلك التجربة القائمة على أساس العلاقة بين الظاهرة والشيء، عن طريق هذا الوسيط يبدو التشاعر في نفس الوقت كضرب من الرؤية غير المباشرة للنفسي، متميزاً بأنه نظرة نافذة إلى كل مونادي آخر. وعلى الباحث إذنْ أن يأخذ الظواهر كما تعطي نفسها، بوصفها الأحوال السيالة من «امتلاك الوعي» ومن الفعل القصدي والظهور، بوصفها «امتلاك الوعي» هذا من حيث هو ظاهر أو كامن، «امتلاك الوعي» بوصفه حاضراً أو حاضراً حضوراً سابقاً، بوصفه متخيلاً، أو مرموزاً إليه، أو مصوراً، بوصفه مدركاً للحس أو متمثلاً امتثالاً خيالياً... الخ. وينبغي أيضاً أن يأخذ الظواهر وهي تتغير على هذا النحو أو ذاك، وتتحول بتحول الموقف أو حالة الانتباه على نحو أو آخر. فكل ذلك يحمل اسم «الشعور بـ»، وهو يمتلك «دلالة» و«يقصد» «شيئاً موضوعياً». والشيء الموضوعي سواء وصف من هذه الزاوية أو تلك، وهماً كان أو «حقيقة فعلية» (أي واقعاً)، فإنه يسمح بأن يوصف على أنه شيء «موضوعي على نحو محايث»، و«مقصود بما هو كذلك»، ومقصود بطريقة أو أخرى من طرق القصد. فهذا هو الموقف الفنومنولوجي من البحث في النفسي الذي يقلع تماماً عن العادة الفطرية في الحياة والتفكير وفقاً للموقف الطبيعي الذي يزيف النفسي بتطبيعه. وهكذا يمسي من الممكن إجراء بحث «محايث» خالص للنفسي بأوسع معانيه بوصفه «الظاهري» بما هو كذلك، ويقابل هذا الطراز من البحث، والبحوث النفسية ـ الفيزيائية للظاهري التي لا ينكر هوسرل أهميتها فلها ما يبررها في نظره[٨٤].

---

(٨٤) المرجع السابق، ص ٥٠ ـ ٥٢.

ولكن ماذا نستطيع أن ندركه أو نحدده، أو نثبته في النفسي بوصفه وحدة موضوعية؟ لئن لم يكن للظواهر طبيعة، فلا يزال لها ماهية يمكن إدراكها وتحديدها تحديداً ملائماً في رؤية مباشرة. والقضايا أو العبارات التي تصف الظواهر في تصورات أو مفهومات مباشرة إنما تصنع ذلك بقدر ما تكون صحيحة بوساطة تصورات للماهية، أي بواسطة دلالات تصورية للألفاظ عليها أن تدع نفسها تتحرر في «حَدْس ماهوي».

والرؤية الحَدْسية للماهيات لا تخفي صعاباً أو أسراراً «صوفية» (أو غيبية) أكثر مما يخفيه الإدراك الحسي. فعندما نصل «بأحد الألوان» إلى حالة من الجلاء الحَدْسي الكامل وإلى حالة كونه معطى لنا، فهنا يكون المعطى «ماهية». وبالمثل عندما نصل في حَدْس خالص ـ وهو شيء من قبيل النظر الخاطف إلى إدراك حسي بعد آخر ـ بما هو «الإدراك الحسي»، أي الإدراك الحسي في ذاته (هذا الطابع القائم على الهوية لأي عدد من الإدراكات الحسية الجزئية السيالة) إلى حالة كونه معطى لنا ـ نكون عندئذٍ قد أدركنا حَدْسياً ماهية الإدراك الحسي. وكلما اتسع الحَدْس، أي امتلاك وعي حَدْسي، اتسعت إمكانية القيام بعملية «إنشاء للأفكار» (Ideation)، أو إمكانية تحقيق رؤية أو حَدْس للماهية.

وإنه لأمر واضح ـ من وجهة نظر هوسرل ـ بالنسبة لكل مَنْ لا يتقيد بالأحكام المسبقة أن ندع «الماهيات» المدركة في حَدْس ماهوي نفسها تثبت، إلى حد كبير، جداً على الأقل، في تصورات محكمة، مقدمة بذلك إمكانات لاستخدام عبارات محكمة، بل عبارات موضوعية بحسب طريقتها، وصحيحة على نحو مطلق. فالاختلافات النهائية في اللون وأدق تدرجاته، قد تندُّ عن التثبيت، ولكن «اللون» متميزاً من «الصوت» يقدم اختلافاً قوياً، ليس ثمة ما هو أقوى منه. ومثل هذه الماهيات القابلة للتمييز أو القابلة للتثبيت، ليست فقط تلك الماهيات التي يكون «مضمونها» محسوساً (كاللون والصوت) أو مظاهر (أوهام أو أشباح)، بل هي أيضاً ماهيات كل شيء نفسي، وكل «أفعال» الأنا أو حالات الأنا التي تناظر

العناوين المألوفة مثل الإدراك الحسي أو الخيال أو التذكر أو الانفعال. . . . الخ بكل ما لها من أشكال خاصة لا حصر لها[٨٥].

والحَدْس الماهوي ليس «تجربة» بمعنى الإدراك الحسي أو التذكر أو ما شابه ذلك من أفعال، وليس تعميماً تجريبياً يسلِّم بالموجود الفردي للوقائع التفصيلية التجربية. فالحَدْس يدرك الماهية بوصفها وجوداً ماهوياً، ولا يضع قط أي موجود عيني هناك. ومعرفة الماهية ليست معرفة بأمر واقع، بل إنها لا تتضمن أي ظل من الإقرار أو التوكيد بوجود عيني فردي (طبيعي مثلاً)[٨٦].

والرؤية الفنومنولوجية على هذا النحو لا ينبغي لها أن يخلط بينها وبين الاستبطان أو (التجربة الداخلية). فبينما تضع الأولى الماهيات، تضع الثانية تفصيلات جزئية فردية تناظر الماهيات. والفنومنولوجيا لا يمكن أن تتعرف بطريقة صحيحة موضوعية إلاّ على الماهيات والعلاقات الماهوية. و«هي بذلك تستطيع أن تحقق، وعلى نحو حاسم ونهائي، كل ما هو ضروري للوصول إلى فهم سليم يوضح كل معرفة تجربية وكل معرفة على العموم»[٨٧].

ويوجز هوسرل الخطأ الأساسي في علم النفس الحديث الذي يحول بينه وبين أن يكون علم نفسي بالمعنى الحق والعلمي الكامل، في أنه لم يعترف بهذا المنهج الفنومنولوجي ولم يطوره. وبدل من ذلك قنع بالامتناع عن استخدام التحليل الذي يقوم بتجلية التصورات والمفهومات، ناظراً إلى البحث الماهوي القائم على وجهة نظر حَدْسية على أنه تجريد ميتافيزيقي مدرسي. غير أن ما قد أُدرِك من وجهة نظر حَدْسية لا يمكن فهمه وإثباته إلاّ من وجهة نظر حَدْسية[٨٨].

---

(٨٥) المرجع السابق ص ٥٢ ـ ٥٤.

(٨٦) المرجع السابق ص ٥٥ ـ ٥٦.

(٨٧) المرجع السابق، ص ٦١.

(٨٨) المرجع السابق، نفس الصفحة.

وإذا ما أسس علم النفس على هذه الوجهة من النظر فإنه يتعلق بالفلسفة تعلقاً وثيقاً حيث تكون الفنومنولوجيا الأساس المشترك لكل فلسفة ولكل علم نفس. ومنهجها هو الطريق الحقيقية المؤدية إلى إقامة نظرية «علمية» في العقل، وبالمثل إلى إقامة علم النفس(٨٩).

ويمثل هذا المنهج في خصومته للنزعة الطبيعية عوداً مضاداً للطبيعة حيث يقلب الموقف الطبيعي المألوف في الحياة اليومية متجاوزاً مجال الأحكام والتصورات ليعود إلى مجال سابق على هذا المجال، هو مجال السيال الخالص للتجارب المعاشة. فهو يبدأ من العالم، أي من ظواهر العالم، متقهقراً إلى حيث يتساءل عن «شروط إمكان قيام تجربة بالعالم»، أي إمكان تكوينه في الذاتية «بوصفه عالماً»، أي بوصفه «ظاهرة تدّعي الوجود»(٩٠).

ولكن كيف ينجز هوسرل هذا العود المضاد للطبيعة لكي يتحرر من سذاجة الموقف الطبيعي لكي «يمضي إلى الأشياء في ذاتها»، ويبلغ ماهيتها حيث ترسخ الموضوعية على أساس وطيد؟

لقد أراد هوسرل أن يشيد صرح العلم على أسس نهائية حاسمة، بحيث يرتفع ككل بناء متين حجراً فوق حجر وفقاً لخطة موجهة. فكان عليه إذنْ أن يبدأ من حيث كانت تجب البداية الحقيقية. ولا بدّ لذلك أن يسبقه تقويض لكل ما يحول دون هذا التشييد. ولا يعني هذا سوى أن ندع أنفسنا للشك في كل ما أُقيم من قبل وأن نهتدي إلى الفنومنولوجيا التي يؤثر أحياناً وصفها بأنها علم للأصول أو البدايات (أركيولوجيا) التي لا بدّ أن تكون راديكالية الطابع في تعقبها للجذور. وإذا اتفق شكه مع الشك

---

(٨٩) المرجع السابق، ص ٦٠ - ٦٤.

(٩٠) عن هوسرل في أزمة العلوم الإنسانية، مقتبسة في: د. محمود رجب، المنهج الظاهراتي في الفلسفة، رسالة دكتوراه غير منشورة، جامعة عين شمس، ١٩٧١، ص ١٨.

الديكارتي في نقطة الانطلاق فإنه يفترق عنه فيما يفضي إليه من تحليل وتركيب. فشك ديكارت كان قد أوشك أن يلتهم نفسه لولا أن أدركه ضمان الصدق الإلهي Veracité Divine على حين أن شك هوسرل إيجابي بنّاء لأنه إنْ صدر عن الشعور أو الوعي فليس بوصفه ذاتاً أو وعياً في مقابل موضوعات، بل بوصفه وعياً بموضوعات، القصدية هي أسلوب وجوده وطابعه، وبهذا يستعيد الكوجيتو كل يقين وموضوعية. يبدأ الجهد المنهجي عند هوسرل الذي يعد تعديلاً جذرياً للموقف الطبيعي بما يسميه بالأبوخية Epoché الذي يعني أن نضع بين أقواس كل ما يتعلق بطبيعة الوجود Being، (هذا العالم الطبيعي بأسره القائم هناك)(*)، فهو الذي يمنعني تماماً، عن استخدام أي حكم يتصل بالوجود العيني Dasein المكاني والزماني. فبالنسبة لكل العلوم التي تتعلق بهذا العالم الطبيعي لا أستخدم على الإطلاق مستوياتها المعيارية Standards ولا أسلِّم بأية قضية من قضاياها، ولا أتخذ من إحداها قاعدة أو أساساً على النحو الذي تفهمها عليه هذه العلوم بوصفها حقيقية متعلقة بواقعيات هذا العالم. وقد أسلِّم بها ولكن فقط بعد أن أكون قد وضعتها من قبل بين قوسين[٩١].

أمّا «المستوى المعياري» Standard الذي يحظى بالمشروعية عند الفنومنولوجيين فهو «الرد» Reduction وهو ألاّ نزعم شيئاً لا نستطيع أن نجعله جلياً لأنفسنا بالرجوع إلى الوعي وعلى نحو محايث خالص[٩٢].

وتتفتح أكمام فلسفة هوسرل مذهباً ومنهجاً في عملية الرد إلى الذات هذه حيث يتم حَدْس ظواهر العالم وماهياته.

ولا يتم هذا الحَدْس إلاّ في إطار قصدية الشعور. فهي عملية اكتشاف للموجودات وليست عملية استنباط أو استدلال لأنها تسبق كل استنباط.

(*) كما يعني الامتناع عن الحكم فيما يتعلق بالمحتوى النظري لكل الفلسفات السابقة.

(٩١) Husserl, Ideas, P. 8.

(٩٢) هوسرل، التأملات الديكارتية، ترجمة د. نازلي إسماعيل، ص ١٠١.

فالرد هو المنهج الرئيسي الذي يحدد المجال المميز للفنومنولوجيا ويثير المشكلات في نطاقه ويضع المبادىء الأساسية. ففيه يبدو لنا العالم كظاهرة مباشرة للشعور الخالص، وتتجلّ ماهية الشعور بوصفها شعوراً بشيء ما، وهنا تتعين مهمة الفنومنولوجيا كوصف وبنية الشعور الخالص في علاقته بموضوعات العالم، واستخلاص معنى الظواهر بإرجاعها إلى البنية المقابلة لها من الشعور الخالص. ومعنى هذا بعبارة أخرى أن البحث لا بدّ أن يبدأ من خبرة الذات وما لديها من بداهات، فهي الأساس الوحيد الذي يرفض قبول أبسط الاعتقادات دون مناقشة، ولا ينطوي على أية عناصر تفسيرية تمليها الافتراضات الساذجة التي لم تصدر عن تأمل الذات منعكسة على نفسها. فلا بدّ إذنْ من العود إلى الذات حتى يستطيع الفيلسوف في داخل ذاته تقويض جميع العلوم المسلَّم بها حتى الآن، ثم يعيد بناءها من جديد. ومن ثم ينبغي عليه أن يكتسب علمه الخاص على الرغم من اتجاهه نحو الكلية، وأن يكون قادراً على تبريره من الأصل، وفي كل مرحلة، بالاستناد إلى الحدوس المطلقة[٩٣]. وبهذا يمكن أن نحقق في نهاية الأمر نموذج العلم الأصلي الذي يقوم على أسس يقينية على الإطلاق، أي العلم الكلي، ولا يتأسس هذا التصور للعلم عن طريق عملية تجديد مقارنة تتخذ من العلوم المعطاة في الواقع نقطة بدء لها. فلا توجد أية هوية بين هذه العلوم وبين العلوم بالمعنى الحقيقي[٩٤]. فالمبدأ المنهجي الأول لديه هو ألّا أطلق أي حكم ولا حتى أن أسلِّم بصحة أي حكم إنْ لم أكن استمددته من البداهة، أي من «التجارب» التي تكون فيها «الأشياء» والوقائع المطلوبة حاضرة هي ذاتها. وعندئذٍ ينبغي أن أنعم النظر في البداهة التي نحن بصدد السؤال عنها، وأن أقدِّر مدى استخدامها، وأن أجعل حدودها ودرجة كمالها أموراً بديهية بالنسبة لي. أي أنه يجب عليّ أن أتبين بأية درجة تكون الأشياء معطاة هي ذاتها في الواقع. وطالما أن البداهة تكون

---

(٩٣) المرجع السابق، ص ١٠٧ ـ ١٠٩.

(٩٤) المرجع السابق، ص ١٠٧ ـ ١٠٩.

ناقصة فلا يمكن أن أطمع في معرفة أي شيء معرفة نهائية، وعلى الأكثر فكل ما في وسعي هو أن أنسب إلى الحكم قيمة المرحلة المتوسطة الممكنة في الطريق المؤدية إليها[٩٥].

وفعل الحكم عند هوسرل «قصد»، والقصد ـ كما يقول ـ هو مجرد الزعم بأن شيئاً ما هو كذلك، وفي هذه الحالة يكون الحكم، أي ما يضعه الحكم، شيئاً فحسب، أو أمراً واقعاً مفروضاً مقدماً، أو يكون أيضاً شيئاً أو واقعة مقصودة. غير أنه يسرع إلى القول بأن هناك نموذجاً آخر للحكم القصدي، بغير هذا المعنى التقليدي، وهو أسلوب آخر لجعل الشيء حاضراً لشعورنا وهو البداهة، حيث لا يكون الشيء أو الواقعة «مقصوداً» في البداهة على نحو بعيد وغير مطابق، بل يكون حاضراً هو ذاته ويكون شعور الذات التي تحكم عليه، شعوراً مباطناً به (معايشاً) فالحكم الذي يقف عند مجرد الزعم السابق، يصبح إذا ما انتقل في الشعور إلى البداهة المتضايفة إليه، مطابقاً للأشياء وللوقائع ذاتها. وهو انتقال ذو طابع خاص، يمتلىء فيه القصد البسيط الخالي ويكتمل. فهو تأليف يتم بوساطة التطابق الدقيق بين الحَدْس والبداهة المطابقة له[٩٦].

وهذه القصدية نتيجة طبيعية للمنهجية الفنومنولوجية التي بدأت من التعليق الفنومنولوجي ووضع العالم الموضوعي بين أقواس. فهما، كما يقول هوسرل، لا يضعان الفيلسوف أمام العدم الخالص. فالشيء الذي يقوم في مقابل ذلك ويكون خاصاً بي، أنا المفكر، هو حياتي الخالصة بجميع تجاربها المعاشة الخارجية وبموضوعاتها القصدية. وهو في ذلك على خلاف عميق فيما يتأدّى إليه منهج الشك الديكارتي. فتعليق الحكم هو المنهج الكلي والجذري الذي أدرك به ذاتي كأنا خالص مع ما يصاحبه من حياة الشعور الخاص بي، وهي تلك الحياة التي يكون فيها العالم الموضوعي بأكمله موجوداً لذاتي

---

(٩٥) المرجع السابق، ص ١١٥.

(٩٦) المرجع السابق، ص ١١١.

وعلى هذا النحو تماماً. فكل ما يكون «عالماً» أي كل كائن موجود في المكان والزمان، يكون موجوداً لذاتي أنا. أي أن له قيمة عندي لمجرد أنني أختبره (أو أحياه) في التجربة وأدركه حسياً، وأتذكره أو أفكر فيه وأطلق عليه أحكام الوجود والقيمة وأرغب فيه.... الخ.

فإذا ما وضعت نفسي فوق هذه الحياة كلها، وإذا امتنعت عن أقل درجة من الاعتقاد الوجودي الذي يضع «العالم» بوصفه موجوداً، وإذا قصدت هذه الحياة نفسها على أنها هي الشعور بهذا العالم، عندئذٍ أجد نفسي مرة أخرى كأنا خالص على التيار الخالص لأفكاري التي أفكر فيها. ويترتب على هذا أن الوجود الطبيعي للعالم، أي العالم الذي يمكن أتحدث عنه يفترض مقدماً كوجود سابق في ذاته وجود الأنا الخالص والأفكار التي تفكر فيها. فسلطة الوجود الطبيعي سلطة من رتبة ثانية وتفترض دائماً ومسبقاً المجال الترنسندنتالي، ولذلك يسمى الإجراء الفنومنولوجي الأساسي، أي التعليق الترنسندنتالي، بالرد الفنومنولوجي الترنسندنتالي بقدر ما يقودنا إلى هذا المجال الأصلي[٩٧]. فبواسطة التعليق الفنومنولوجي أردّ الذات الإنسانية الطبيعية وحياتي النفسية ـ مجال تجربتي النفسية الباطنة ـ إلى الذات الترنسندنتالية وهي مجال التجربة الباطنة الترنسندنتالية والفنومنولوجية. فيستمد العالم الموضوعي بجميع موضوعاته من ذاتي كل المعنى وكل القيمة الوجودية التي له عندي. أي يستمدها من الأنا الترنسندنتالية التي يكشف عنها التعليق الفنومنولوجي الترنسندنتالي وحده[٩٨]. فهنا يصرِّح هوسرل بعقم الكوجيتو الديكارتي لأنه أهمل تجلية المعنى المنهجي للتعليق الترنسندنتالي، وكذلك لم يدخل في حسابه أن الأنا يمكنها بفضل التجربة الترنسندنتالية أن تفضّ مضمونها بنفسها إلى ما لا نهاية وعلى نحو متسق. ومن هنا فإن الأنا تشكل مجالاً ممكناً للبحث يخصها وحدها. فالتجربة الترنسندنتالية للأنا التي تتعلق بمجموع العالم، وبالعلوم

---

(٩٧) المرجع السابق، ص ١٢٥ ـ ١٢٦.

(٩٨) المرجع السابق، ص ١٣٢.

الموضوعية، لا تفترض سلفاً الوجود والقيمة ومن هنا تتميز من كل هذه العلوم دون أن يحدَّ بعضها البعض الآخر على نحو متبادل[٩٩].

والوجود الواقعي للعالم مثل وجود المكعب الماثل هنا، موضوعاً بين الأقواس بواسطة التعليق، وهو المكعب المعطى الذي يظهر لنا بوصفه هوية وواحداً، يكون دائماً محايثاً لتيار الشعور وهو يكون، من الوجهة الوصفية، في الشعور كما يكون تماماً هو ذاته بالهوية، وهذه المحايثة للشعور ذات طابع متميز خاص. فالمكعب ليس متضمناً في الشعور بوصفه عنصراً واقعياً، ولكنه متضمن «مثالياً» بوصفه موضوعاً قصدياً أو ما يظهر للشعور، أو بعبارة أخرى باعتباره «المعنى الموضوعي» المحايث له. إن موضوع الشعور الذي يحتفظ بهوية «ذاته» في الوقت الذي تنقضي فيه الحياة النفسية، لا يأتي إلى الشعور من الخارج، إنما حياة الشعور نفسها تستلزم الموضوع بصفته «معنى» أي كعملية قصدية لتأليف الشعور[١٠٠].

وينبه هوسرل في كتاب سابق (الأفكار ١٩١٣) إلى أنه لا يعرض للسؤال عن العلاقة بين الحادثة السيكلوجية التي تُسمى التجربة المعاشة وبين موجود واقعي يُسمى بالموضوع أو العلاقة السيكلوجية بين الواحد والآخر «في الواقع الموضوعي». بل الأمر على النقيض من ذلك فهو يُعنى بهذه التجارب في نقائها الماهوي، أي الماهيات الخالصة وبما هو متضمن في الماهية «أولياً» في «الضرورة غير المشروطة». فالتجربة المعاشة شعور بشيء ما ـ وهماً كان أو خيالاً مثل توهم هذا أو ذلك «القنطور» Centaur[*] ـ وإدراكها لموضوعه «الواقعي»، وحكماً متعلقاً بمادة الدراسة. وهكذا، فإن هذا لا يتعلق بالواقعة التجربية على نحو ما هي معاشة في نطاق العالم، وفي نطاق سياق سيكلوجي معين، بل يتعلق بالماهية الخالصة

---

(٩٩) المرجع السابق، ص ١٣٨.

(١٠٠) المرجع السابق، ص ١٥٢ ـ ١٥٣.

(*) كائن خرافي نصفه رجل ونصفه حصان.

المفهومة مثالياً Ideationally كفكرة خالصة(١٠١).

«فالقصدية» كما يقول هوسرل هي الخاصة التي تنفرد بها التجارب المعاشة «بكونها شعوراً بشيء ما». فالإدراك هو إدراك شيء ما، قد يكون شيئاً أو حكماً على أمر معين، أو تقويماً: تقويماً لقيمة من القيم، أو رغبة: رغبة في مضمون مرغوب فيه(١٠٢). فالقصدية تدل، كما يرى لفيناس، على «ضرب من التفكير يتضمن على نحو مثالي شيئاً آخر غيره.... فليست القصدية تلك الحالة التي يتعلق فيها موضوع خارجي بالوعي، ولا هي بالحالة التي تقوم بمقتضاها في الوعي علاقة بين مضمونين نفسيين ـ يندمج الواحد منهما في الآخر. كلا، فعلاقة القصدية لا صلة لها على الإطلاق بتلك العلاقات التي تقوم بين الموضوعات الخارجية. فهي في جوهرها، ذلك الفعل الذي يعطي المعنى. وخارجية الموضوع إنما تمثل خارجية ما نفكر فيه (موضوع الفكر) بالنسبة إلى التفكير الذي يقصده (فعل الفكر). وعلى ذلك يؤلف الموضوع لحظة لا بدّ منها لظاهرة المعنى نفسها. وقول هوسرل بالموضوع ليس تعبيراً عن أية نزعة واقعية. ذلك أن الموضوع يتبدّى في فلسفته بوصفه محدداً من قبل بناء الفكر، وذا معنى.... وعلى هذا، لم ينطلق هوسرل في تناوله لفكرة العلو (أو المفارقة Transcendence) ابتداء من الحقيقة الواقعية للموضوع، بل من فكرة المعنى»(١٠٣). وما يترتب على هذا التصور للقصدية هو تجاوز التقابل بين الذات والموضوع واستبعاده لأن الموضوع ليس له معنى إلاّ بمقدار ما يكون في الذات، أي أن وجوده الحق، أي معناه، لا يكون إلاّ في التجربة، على نحو تطرح فيه مشكلة التناظر أو التطابق بين التجربة وموضوعاتها(١٠٤). فالتعليق إذنْ يسلِّم إلى الرد الذي يفضي بدوره إلى القصدية التي هي أسلوب وجود الشعور أو

---

(١٠١) Husserl, Ideas, PP. 119 - 120.

(١٠٢) Ibid., PP. 241 - 2.

(١٠٣) مقتبسة في د. محمود رجب، المرجع المذكور، ٣٥ ـ ٣٦.

(١٠٤) المرجع السابق، ص ٣٦.

البنية الأساسية للذات. وللقصدية أقانيم ثلاثة هي مقوماتها وهي التي يسميها هوسرل أحياناً «بالقصديات» فهناك الهيولي أو المادة الأولية وتتألف من المحتويات المحسوسة Sensile[١٠٥]. والنويسيس Noesis أو فعل الفكر، وهي الصورة بالمعنى الأرسطي وهو الذي يهب الصور والمعاني لمعطيات الحس. فإذا ما كانت الهيولي تشير إلى الانفعالية Passivity فإن النويسيس تشير إلى الفاعلية activity وهما معاً يكونان عنصري التجربة المعاشة. غير أن الطابع القصدي للتجربة المعاشة يكتمل بقصدها دوماً وبحسب ماهيتها إلى موضوع هو النويما Noema، أو موضوع الفكر[١٠٦]، فهذه هي أقانيم القصدية الثلاثة. فالإدراك الحسي مثلاً له نوييماه هو «المدرك بما هو كذلك» وكذلك للتذكر «المتذكر بما هو كذلك» وللحكم «المحكوم عليه بما هو كذلك». ومثل ذلك في اللذة وفي غيرها. ولا بدّ لنا أن نتخذ المتضايف النوييمي في كل مكان على نحو ما يكون «محايثاً» في تجربة الإدراك الحسي أو الحكم أو الحب. . . الخ.

ويقدم هوسرل مثلاً يوضح به موقفه من ثنايا تفرقته بين الموقف الطبيعي والموقف الفنومنولوجي، فلنفرض أننا نستمتع بالتطلّع إلى شجرة تفاح مزهرة في بستان. فالإدراك الحسي والمتعة التي تصاحبه ليست هي ما يكون مدركاً ومستمتعاً به في نفس الوقت. فمن وجهة النظر الطبيعية تكون شجرة التفاح شيئاً يوجد في الواقع المفارق للمكان، ويكون الإدراك الحسي وكذلك المتعة حالة نفسية نستمتع بها بوصفنا كائنات بشرية واقعية. وبين الوجودين الواقعيين، الإنسان الواقعي أو الإدراك الحسي الواقعي من جهة، وشجرة التفاح من جهة أخرى، تقوم علاقات واقعية. وفي مثل تلك الشروط (الحالات) من التجربة وفي حالات معينة قد يكون الإدراك «مجرد هلوسة» ومن ثم يكون ذلك المُدرَك، أي هذه الشجرة التي تقف إزاءنا، لا توجد في العالم الموضوعي «الواقعي». وهنا تضطرب العلاقة

---

(١٠٥) Huserl, Ideas, P. 246.

(١٠٦) د. محمود رجب، المرجع المذكور، ص ٣٢ ـ ٣٤.

الموضوعية التي حسبت قبلاً قائمة واقعياً. ولا يبقى سوى الإدراك الحسي، فليس ثمة شيء واقعي خارجاً هناك يُتعلَّق به.

فإذا ما تجاوزنا ذلك إلى الموقف الفنومنولوجي، فإن العالم المفارق Transcendent يدخل بين أقواس، وتستخدم الأبوخية الفاصلة Disconnecting فيما يتعلق بوجوده الواقعي. ونسأل الآن ماذا هناك لنكتشفه على أسس ماهوية، في السلسلة المترابطة Nexus للتجارب النويسية Noetic للإدراك وتقويم المتعة. وينبغي أن يعلق العالم الفيزيائي والنفسي بأسرهما مع الوجود الواقعي للعلاقة الموضوعية بين الإدراك والمدرك، جميعاً على السواء، على أن نترك العلاقة بين الإدراك والمدرك مفتوحة، وهي علاقة بحسب طبيعتها الماهوية تقف حيالنا في «تحايث خالص»، وهو خالص على أساس من تجربة الإدراك المجراة فنومنولوجياً على نحو ما تتخذ مكانها الملائم في البناء الترنسندنتالي للتجربة(١٠٧).

فالظاهرة إذنْ هي «ما يتبدّى بما هو كذلك» وهو موضوع بحث الفنومنولوجيا، أي ما يتبدّى بذاته أو ما يعرض بذاته أمام الذات. وهي لا تعرض شيئاً سوى نفسها. وهي في التحليل الأخير «ماهية» تمثل مجال الوجود الموضوعي «الموجود» على منواله الخاص(١٠٨). ويتمّ استخلاص الماهية عند هوسرل على أساس ما يسميه «بالتغيير أو التنويع الحر» Free Variation حيث يقوم الخيال بإجراء تغيرات تعسفية على موضوع يقع عليه الاختيار كنموذج. ففي أثناء هذه العملية من التغيير الخيالي، يتبين للمرء أن الخيال ليس طليقاً من كل قيد بل له حدوده التي لا يعدوها هي الشروط التي لولاها لما كانت «التغيرات» أو «التشكلات» أمثله و«متغيرات» لنفس النموذج. وهذه الحدود تعيِّنها أبنية الموضوعات التي لا يستطيع الخيال أن يمسها أو يغيرها. وتظهر بالتالي على أنها «ثوابت» تحدد ماهية هذه

---

(١٠٧) Huserl, Ideas, PP. 258 - 9.

(١٠٨) Weich, The philosophy of Edmund Husserl, P. 139.

الموضوعات. فبدون هذه الثوابت التي ندركها عبر المتغيرات لا يمكن تصور الموضوعات أصلاً. ففيما يتعلق بعلاقة اللون والامتداد في الموضوع المرئي يستحيل على الخيال أن يغير أحد العاملين: اللون أو الامتداد تغييراً تعسفياً مطلقاً، دون أن يتغير العامل الآخر. فتلك هي علاقة التوقف أو التأسيس المتبادل التي تقوم بين اللون والامتداد. وبفضل هذا القانون المثالي «القَبْلي» لا يمكن أن يوجد عامل اللون إلاّ مرتبطاً بعامل الامتداد، أي لا يمكن أن يوجد دون سطح ينتشر عليه(١٠٩).

فعلى هذا النحو يتحقق الحَدْس الأصلي للماهيات، أي الإدراك الحسي للماهيات. فالماهية تُدرَك هي نفسها، بشخصها، من حيث هي وجود الموضوع. ووجود الموجود هو ماهيته أي ما هو بالضرورة من حيث هو ذلك الموجود. فالماهية إذنْ مثالية Ideal خالصة من المثاليات، مستقلة عن كل إدراك حسي عيني للذات الواقعية، وبالتالي عن كل تجربة حسية. فكما ندرك الماهية باعتبارها ممكناً خالصاً لا نلجأ في التغيير الحر إلى أية تجربة بالمعنى المعتاد للتجربة، واقعية كانت أو ممكنة. وعلى هذا الوجه بات ضرورياً العودة إلى هذه الماهية وإدراكها وتحديدها قبل الشروع في أي بحث تجربي. وقبل دراسة الوقائع يلزم تحديد الماهية التي تكون وجود هذه الوقائع(١١٠). ولا بدّ أن تسبق العلوم الماهوية العلوم الوقائعية والمثلان اللذان يقدمهما هوسرل على علوم الماهيات هما الفنومنولوجيا والهندسة. فهما لا يقرران شيئاً إيجابياً فيما يتعلق بالوجود الواقعي. فالخيالات الصريحة Clear Fictions لا تخدم هذه العلوم كأساس فحسب مثلما تصنع معطيات الإدراك الحسي والخبرة الفعلية، بل هي تفضلها أيضاً(١١١).

ويوجز «ولش» التمييزات التي وضعها هوسرل بين الواقعية والماهية فيما يلي:

---

(١٠٩) مقتبسة في: د. محمود رجب؛ المرجع المذكور، ص ١١ ـ ١٢.

(١١٠) د. محمود رجب، المرجع السابق، ص ١٢ ـ ١٣.

(١١١) Huserl, Ideas, P. 224.

١ ـ الجزئي هو الواقعة «العينية» الفردية للتجربة.
٢ ـ تجربة الواقعة تضع Posits تجربة الماهية.
٣ ـ تتحدد موضوعات التجربة الواقعية الفردية «بهذه» المكانية والزمانية (ديمومتها الجزئية الخاصة).
٤ ـ يمكن لكل جزئي أن يكون على خلاف ما هو عليه، فهو ممكن عَرَضي Contingent ولكنه:
٥ ـ يكون ما هو لأن إمكانه العَرَضي Contingency متضايف Correlative مع ضرورة ما، وله ماهوية Essentiality (طبيعته الماهوية)، والموضوعات الفردية أو «الوقائع» هي ما تكون عليه بسبب «وجودها» Being الماهوي ولكن:
٦ ـ الماهية ليست «معتمدة» قط على «الوقائع الجزئية».
٧ ـ فالماهية تشكل هوية وماهوية الوقائع غير المتطابقة عددياً Nomerically Nonidentical.
٨ ـ تشكل الماهية «كيف» Quality الموضوعات الجزئية.
٩ ـ تجربة الماهية لا تضع (بالضرورة) التجربة الوقائعية.
١٠ ـ للماهية مكانتها Status الأنطولوجية التي تخصها[١١٢].

فعلم الواقعة بمعناه الدقيق ـ كما يقول هوسرل ـ أي العلم العقلي للطبيعة لم يصبح ممكناً إلاّ من خلال الصقل المحكم المستقل لرياضيات «خالصة» للطبيعة. فلا بدّ أن يكون علم الممكنات الخالصة سابقاً على علم الوقائع الفعلية، مانحاً إيّاه الهداية والإرشاد بمنطقه العيني[١١٣].

فلا بدّ إذنْ للباحث في علم النفس الفنومنولوجي أن يتجه إلى باطنه في تأمل انعكاسي خالص، متتبعاً «للتجربة الداخلية» Inner Experience

(١١٢) Welch, Op. Cit., P. 185.
من مقدمة هوسرل للترجمة الانجليزية (١٩٣٠).
(١١٣) Husserl. Ideas, P. 13.

(التجربة الذاتية أو التشاعر) ومطرحاً كل المسائل السيكولوجية المتعلقة بالإنسان بوصفه كائناً جسمانياً. وبهذا يمكن أن يكسب معرفة أصيلة، ووصفية خالصة عن الحياة النفسية كما هي في ذاتها. ولا ريب أن هذه المعارف هي أكثرها أصالة لأنها مكتسبة عن طريق الذات حيث الإدراك الحسي هو الوسيط الوحيد، وحيث ترتبط هذه الأوصاف الفنومنولوجية بمعطيات الحَدْس على نحو خالص وصادق. وعلى هذا الوجه ينمو علم النفس الفنومنولوجي ويتأسس على الحَدْس الداخلي، وهو حَدْس ماهية النفس Soul ذاتها[١١٤].

ولا تعني الذات ما يعنيه الكوجيتو الديكارتي بل الأنا الترنسندنتالية بتجاربها المعاشة، التي تتأسس بها المعرفة وتتقوّم، وقصدها إلى الموضوعات بوصفها موضوعات متضايفة للشعور.

ويفرِّق هوسرل بين مذهبه الذي يدعوه بالمثالية الترنسندنتالية ـ الفنومنولوجية وبين المثالية التي تقابل الواقعية. فمذهبه كما يقول لا يعدو أن يكون وسيلة تستهدف مشكلة المعرفة الموضوعية الممكنة، وكسب الاستبصار الضروري الذي يوجزه فيما يلي: وهو أن كل معنى لهذه المشكلة يعود بنا إلى الأنا في ذاتها، وأن هذه الأنا كافتراض مسبق لمعرفة العالم، لا يمكن أن تظل مفترضة مسبقاً على أن لها وجوداً عالمياً، ولا بدّ من ثم، فيما يتعلق بوجود العالم، أن يستعيد حالته الخالصة (النقية) من خلال الرد الفنومنولوجي، أي من خلال «الأبوخية». وهذه المثالية عنده لا شأن لها بالاعتراضات المألوفة على المثالية كما أنها في نفس الوقت ترى في الواقعية الفلسفية خلواً من المعنى شأنها شأن كل مثالية تقف منها الواقعية موقف المعارض، فالاعتراض «بالأنا وحدية» Solipsism أو المثالية الذاتية لا شأن له بمثاليته بقدر ما يقترن فحسب بعدم اكتمال عرض هوسرل لمثاليته. ومن ثم ينبغي ألاّ يُغضَّ النظر عن الراديكالية الجوهرية في موقفه التي تفتح

---

(١١٤) Ibid., PP. 13 - 14.

طريقاً جديدة، حيث تضع كل ما هو مسلم بوجوده على أنه غير صحيح[١١٥].

فالخطوات التمهيدية الأولى نحو صياغة جديدة للمشكلة الترنسندنتالية يجب أن تتفق مع محتواها الفنومنولوجي، كما تتفق مع نقطة الإنطلاق هذه، فبهذا يتبنأ بالضرورة الموضوعية للمعنى الحقيقي للوجود الموضوعي الذي يمكن أن يعرف ذاتياً. والفنومنولوجيا الترنسندنتالية إلى جانب هذا، ليست نظرية قد اصطنعت لمجرد الجواب على المشكلة التاريخية للمثالية، بل هي علم مؤسس في ذاته، ويعتمد على أساسه الخاص بصورة مطلقة، وهي في الحقيقة العلم الوحيد الذي يقف على أساسه الخاص. وهي إذنْ ليست نظرية فلسفية بين نظريات أخرى، بل هي علم عيني. وهي تثبت نفسها بإثبات معناها الخاص كعلم ترنسندنتالي وهي تفترق عن المثالية التقليدية في أنها لا تنكر الوجود الوضعي للعالم الواقعي وللطبيعة في المقام الأول رغم أنها تراه وهماً. ومهمتها الوحيدة هي إيضاح معنى هذا العالم، والمعنى الدقيق الذي يقبله كل شخص، وحقه الذي لا يُنكَر في وجوده الواقعي.

فهذا أمر لا يقبل الشك. ونتيجة الإيضاح الفنومنولوجي لمعنى أسلوب الوجود الذي يكون عليه العالم الواقعي هي أن الذاتية الترنسندنتالية وحدها هي التي لها أنطولوجيا معنى «الوجود المطلق»، بمعنى أنها غير نسبية، وإنْ كانت نسبية فقط إزاء نفسها، على حين أن العالم الواقعي يوجد حقاً، ولكن فيما يتعلق بالماهية يكون نسبياً إزاء الذاتية الترنسندنتالية. وعلى هذا النحو يمكن أن يتخذ العالم معناه كواقع موجود بوصفه فقط نتاج ـ معنى قصدي للذاتية الترنسندنتالية. غير أن ذلك يبلغ معناه الكامل عندما يتقدم التفتح Disclosure الفنومنولوجي للأنا الترنسندنتالية بحيث تكسب تجربة الذوات الأخرى المتضمنة فيه ردها إلى التجربة الترنسندنتالية، أو بعبارة أخرى عندما يقود التفسير الذاتي المجرى

---

(١١٥) ibid., PP. 18 - 120

على نحو خالص على أساس من التجربة الترنسندنتالية، يقود إلى معرفة المعنى الفعلي والكلي للذاتية الترنسندنتالية، الذي يعني بالنسبة للأنا، في تأملها الانعكاس، ما يلي: «أنا، الترنسندنتالي، أنا المطلق، كما أكون في حياتي الخاصة من الوعي الترنسندنتالي، ولكن إلى جانبي، الذوات الأخرى Fellow - Subjects التي في حياتي الخاصة هذه ـ تكشف عن نفسها كترنسندنتالية مشاركة Co - Transcendental في نطاق المجتمع الترنسندنتالي «لأنفسنا» الذي يكشف عن نفسه في الآن عينه»[١١٦].

وهكذا، ففي نطاق البين ذاتية Intersubjectivity، التي وصلت في الرد الفنومنولوجي إلى حالة كونها معطى تجربي Givenness على مستوى ترنسندنتالي، وعلى النحو الذي تكون هي نفسها ترنسندنتالية، يتكون العالم الواقعي بوصفه عالماً «موضوعياً»، على نحو ما يكون موجوداً هناك لكل واحد[١١٧]. فإزاء البين ذاتية الترنسندنتالية تسقط كل الاعتراضات المألوفة ضد الأنا وحدية وتختفي تماماً.

إن حكمة دلف «اعرفْ نفسك» قد اكتسبت معنى جديداً والعلم الوضعي هو علم الوجود الذي ضاع في العالم. ويجب أولاً أن يفقد العالم في التعليق الفنومنولوجي لكي نسترده في وعي الذات لذاتها وعياً كلياً. ولقد قال القديس أوغسطين «في باطنك، أيها الإنسان، تسكن الحقيقة»[١١٨].

* * *

---

(١١٦) Ibid., PP. 21 - 2.

(١١٧) Ibid., P. 30.

(١١٨) هي العبارة الختامية من كتابه التأملات الديكارتية وأصلها اللاتيني:

«in te interiore homine habital Veritas»

٤ - المنهج الفنومنولوجي في علم النفس: «الانفعالات عند سارتر»

كان لسارتر فضل المساهمة في إذاعة المنحى الفنومنولوجي كمنهج يمكن تطبيقه على العلوم الإنسانية. وإذا كان من المتعذر لدى هوسرل أن نفصل بين المنهج والمذهب أو نميز بين أسلوب الدراسة والمحتوى النظري، فإن الأمر أقل مشقة بالنسبة لسارتر الذي صرّح بأنه حاول، بصدد ظواهر معينة أن يستخلص من الفنومنولوجيا منهجاً للبحث في علم النفس[١١٩]. وسارتر مفكر وباحث متعدد الجوانب، ولا مندوحة لنا من أن نجتزىء من أعماله الخصبة ما يفي بأهداف الدراسة، فلا مفرّ من إهمال خطوط فلسفته العامة، وما عرض من تصور[*]، وحسبنا منه ما أفاده من المنهج الفنومنولوجي، مطبقاً على علم النفس، وما أضافه إليه أو حذفه وأغضى عنه.

وثمة ملاحظة يجدر أن نشير إليها وهي أن سارتر - حتى وهو في مرحلة استخدام المنهج الفنومنولوجي في علم النفس - يكاد يسلم بالمخططات الأساسية للفنومنولوجيا وكذلك مصطلحاتها التي وضعها هوسرل، ولكن

---

(١١٩) جان بول وسارتر، نظرية في الانفعالات، ترجمة د. سامي محمود علي وعبد السلام القفاش، ص ٢٨.

(*) أوجزنا فلسفته من خلال أعماله الفلسفية والأدبية في كتابنا «نظرية القيم في الفكر المعاصر» دار التنوير، بيروت ١٩٨٣.

على النحو الذي يتفق فيه مع تفسير هايدجر لأعمال هوسرل(*)، أي الفنومنولوجيا من وجهة نظر أنطولوجية لا تُعنى بتأسيس العلم مرة واحدة وللأبد، كما فعل هوسرل، بقدر عنايتها بالسعي نحو إقامة أنثروبولوجيا (علم للإنسان) تكون فيه قضية الوجود الإنساني محور الدروس وغاية البحث، على أن تكون الفنومنولوجيا منهجاً ووسيلة لتشييد هذا العلم كما سنرى بعد قليل.

ويشارك سارتر غيره من الفنومنولوجيين في الإنطلاق من موقف هجوم، فإذا كان هوسرل قد اختار الموقف الطبيعي هدفاً يصوِّب إليه سهام نقده، فقد وقع اختيار سارتر على المذهبين الوضعي والمادي. ولئنْ توجه نقد هوسرل إلى «سذاجة» الموقف الطبيعي، فقد تركّز هجوم سارتر على المتضمنات الميتافيزيقية للوضعية والمادية التي أدّت إليها المماثلة «السيئة النية» بالعلوم الطبيعية.

فعلم النفس الوضعي ليس في وسعه إلاّ أن يستخدم نمطين من التجربة. التجربة التي يزوِّدنا بها الإدراك الحسي الزماني والمكاني للأجسام المنتظمة والمطَّردة، وتلك المعرفة الحَدْسية بذواتنا التي تسمى التجربة الانعكاسية (التأملية أو الاستبطان). وإذا ما ثار الجدل حول المنهج بين علماء النفس الوضعيين فإنه لا يعدو هذه المشكلة: هل هذان النمطان من أنماط المعرفة متكاملان؟ هل يجب إخضاع أحدهما للآخر؟ أم يجب استبعاد

(*) يقول هايدجر في «الوجود والزمان»: «الفنومنولوجيا معناها أولاً وقبل كل شيء تصور للمنهج: إنها لا تصف التركيب الواقعي لموضوع البحث الفلسفي، بل الكيفية التي يتبدّى عليها... وهذا اللفظ يعبر عن شعار يمكن صياغته هكذا: إلى الأشياء نفسها! وهذا في مقابل التركيبات المحلّقة في الهواء، والاختراعات العارضة، وفي مقابل قبول تصورات لا مبرّر لها إلاّ ظاهرها فحسب، وفي مقابل المشاكل السطحية التي تفرض نفسها مشاكل حقيقية من جيل إلى جيل».
من تصدير: د. عبد الرحمن بدوي لترجمة «ما الفلسفة» لهايدجر تعريب محمود رجب، ص د.

أحدهما تماماً؟ ولكنهم متفقون على أن نبدأ بالوقائع أولاً وقبل كل شيء. والواقعة عندهم هي ما نقع أو نعثر عليه بالضرورة إبّان بحث ما، وهي دائماً ثراء غير متوقع، وجدة بالنسبة للوقائع السالفة(١٢٠).

ولا جدوى عند سارتر من الركون إلى الوقائع كيما تنتظم بنفسها في كل تركيبي يكشف عن معناه من تلقاء نفسه. وإذا كانت الأنثروبولوجيا هي المبحث الذي يستهدف حد ماهية الإنسان وأحوال الوجود الإنساني، فإن علم النفس على هذا الوجه لا ولن يكون علم إنسان قط. فهو لا يقصد إلى تعريف موضوع بحثه وتعريفه بصفة أولية (قَبْلية). ومفهوم الإنسان الذي يسلِّم به مفهوم تجريبي خالص. ففي العالم عدد من المخلوقات تتسم في التجربة بسمات متماثلة. وهناك من العلوم الأخرى كعلم الاجتماع وعلم وظائف الأعضاء ما يعلمنا بأن ثمة روابط موضوعية بين هذه المخلوقات، وفي هذا ما يكفي لكي يتقبل عالم النفس بحرص وعلى سبيل الفرض العملي hypothese de Travail أن يقتصر في بحثه مؤقتاً على هذه الطائفة من المخلوقات(١٢١).

فعالم النفس يعترف بأنه جزء من هذه الفئة التي تمّ عزلها مؤقتاً، ولكنه يرى أن صفته الإنسانية هذه مضافة إليه إضافة لاحقة، وأنه لا يمكن من حيث هو عضو في هذه الفئة، أن يصبح موضوع درس خاص اللّهم إلاّ لسهولة إجراء التجارب. فمعرفته بأنه إنسان مستمدة إذن من الآخرين، ولن تتجلّى له طبيعته الإنسانية بصورة خاصة وذلك بزعم أنه هو ذاته موضوع البحث. فالاستبطان كذلك يقتصر على تقديم الوقائع وشأنه في ذلك شأن التجريب «الموضوعي».

فإذا قُدِّر لمفهوم دقيق عن الإنسان أن يظهر يوماً في مثل هذه العلوم، وهو أمر مشكوك فيه، فلن يمكن تصوره إلاّ بوصفه خاتمة علم تام، أي أنه

---

(١٢٠) المرجع السابق، ص ١٩.

(١٢١) المرجع السابق، ص ٢٠.

مُرجأً إلى ما لا نهاية. وهو إذْ ذاك لن يكون إلاّ فَرَضاً موحِّداً وضع لربط المجموعة اللامتناهية من الوقائع المكتشفة وتنسيقها.

وقد يستخدم بعض علماء النفس رغم ذلك تصوراً معيناً عن الإنسان قبل أن يصبح هذا التركيب النهائي ممكناً، غير أنهم يصدرون في ذلك عن حافز شخصي بحت بحيث يعد هذا التصور بمثابة شعاع هادٍ أو «فكرة» بالمعنى الكانطي أي أنهم يكونون حيال مفهوم منظم للتجربة. ومعنى هذا في نهاية الأمر أن علم النفس عندما يزعم أنه علم (وضعي) فليس في مقدوره إلا أن يمدنا بمجموعة من الوقائع المختلطة التي لا تربط بين معظمها رابطة ما. فهذه الفوضى لا ترجع في نظر سارتر إلى المصادفة، بل إلى مبادىء علم النفس ذاتها. فترقب الواقعة إنما هو ترقب شيء منعزل، أو تفضيل للعَرَض على الماهية، والحادث على الضروري، والفوضى على النظام صدوراً عن نزعة وضعية. ومعناها رفض الجوهر رفضاً من جهة المبدأ، وإرجائه إلى المستقبل: «سندع ذلك إلى ما بعد عندما نكون قد جمعنا ما يكفي من الوقائع»! ولقد فات علماء النفس أن من المستحيل الوصول إلى الماهية عن طريق تكديس الأعراض استحالة بلوغ «الواحد» بإضافة أرقام لا نهائية إلى يمين العدد ٩٩, ٠(١٢٢).

فإذا كان الأمل يحدو علماء النفس في الوصول ذات يوم إلى تركيب أنثروبولوجي على أساس من بحوثهم المنعزلة، فهم على تناقض تام مع أنفسهم ولقد يُقال إن هذا هو بالذات منهج العلوم الطبيعية ومطمحها. ولكن يرد على ذلك بأن علوم الطبيعة لا تهدف إلى معرفة العالم، بل إلى معرفة شروط إمكان بعض الظواهر العامة. فقد انتهى منذ أمدٍ بعيد مفهوم «العالم» هذا نتيجة لنقد علماء المناهج، ذلك لأن من المحال الجمع بين تطبيق مناهج العلوم الوضعية، والأمل في أنها سوف تؤدّي يوماً ما إلى الكشف عن «معنى» هذا الكل التركيبي الذي يُسمى «عالماً». كذلك

---

(١٢٢) المرجع السابق، ص ٢٠.

الإنسان موجود من نفس النمط الذي ينتمي إليه العالم، بل إنه من الممكن على ما يعتقد «هايدجر» أن يكون مفهوم العالم و«الواقع الإنساني»(*) Dasein مرتبطين برباط لا تنفصم عراه. ولهذا السبب بالذات يجب على علم النفس التسليم بأن الواقع الإنساني بعيد عن متناوله إذا كان هنالك واقع إنساني(١٢٣) كما أن «العالم» بعيد عن متناول العلوم الطبيعية.

ويعود سارتر في موضع آخر ليكثِّف هجومه على المنحى الوضعي ممثلاً في المادية الجدلية عندما تحاول تأييد دعاواها بالإهابة بالعلوم الطبيعية. فالمادية تنكر الغائية العلوية وترجع حركات الروح إلى حركات المادة، وتستبعد الذاتية بتحول العالم بما فيه من إنسان إلى نسق للأشياء التي تترابط فيما بينها بعلاقات كلية. ويستخلص سارتر من ذلك أنها نزعة ميتافيزيقية رغم إنكار أنصارها.

فـ«جارودي» يعد الخطوة الأولى للمادية إنكار مشروعية أية معرفة سوى المعرفة العلمية، وبحسب تعبير السيد «أنجران» لا نستطيع أن نكون ماديين إنْ لم نرفض أولاً كل تأمل قَبْلي(١٢٤). وإذا كان المادي يأخذ على المثاليين اشتغالهم بالميتافيزيقا حين يردون المادة إلى الروح، فكيف يبيح لنفسه هذا الاشتغال حين يرد الروح إلى المادة؟ فالتجربة (العلمية الوضعية) لا تؤيد مذهبه أو مذهب معارضيه لأنها تقتصر على إيضاح ارتباط العضوي بالنفس ارتباطاً صحيحاً، ذلك الارتباط الذي يقبل التفسير بألف طريقة مختلفة. فإذا زعم المادي يقيناً لمبادئه فإنه يقين صادر عن حدوس أو استدلالات قَبْلية، أي عن عين التأملات التي ينعي عليها. فالمادية إذنْ ضرب من الميتافيزيقا المتوارية خلف الوضعية. ولكن كيف

(*) الواقع الإنساني عند سارتر Realité humaine هو الإنسان نفسه أو الذات، أو «الوجود لذاته» في اصطلاح لاحق.

(١٢٣) المرجع السابق، ص ٢١ ـ ٢٢.

(١٢٤) سارتر، المادية والثورة، ترجمة عبد الفتاح الزبيدي، ص ٨ ـ ٩.

يتسنى للإنسان أن يخرج عن ذاته ليقارن بين العالم على نحو ما هو عليه وبين الامتثال الذي يتيحه لنا العلم عنه، فهذا أمر ليس ممكناً إلّا إذا اتخذ الإنسان وجهة النظر الإلهية عن الإنسان والعالم معاً. فالمادي يحلّ محل الله الذي ينكره لكي يتأمل مشهد الكون من هذا الموقع الفريد، ويكتب بهدوء «أن التصور المادي للعالم يعني تصور الطبيعة نفسها كما هي دون إضافة غريبة»[١٢٥]. ولا يعني هذا النص سوى حذف الذاتية بوصفها إضافة غريبة على الطبيعة. ويحسب المادي أنه بإنكاره للذاتية يدفع بها إلى العدم. غير أن من اليسير كشف الحيلة. فالمادي لا بدّ أن يقرُّ بأنه موضوع أو شيء، فهذه هي مادة بحث العلم، لكي يتسنى له حذف الذاتية. ولكنه حينما يحذف الذاتية لحساب الموضوع أو الشيء، فإنه بدلاً من أن يرى نفسه شيئاً بين الأشياء يجعل من نفسه نظرة موضوعية، ويدّعي تأمل الطبيعة على نحو ما هي عليه بصورة مطلقة. فهنا لعب بالألفاظ حول «الموضوعية» التي تعني أحياناً الكيف السلبي للشيء الموضوعي المرئي، والتي تعني أحياناً أخرى القيمة المطلقة للنظرة المتحررة من كل ضعف أو تحيز ذاتي. وهكذا يروِّح المادي عن نفسه بعد تخطيه لكل ذاتية، وبعد تشبهه بالحقيقة الموضوعية الخالصة بأن يتجول في عالم الأشياء الذي يسكنه بشر وأشياء[١٢٦]. ويوجه سارتر نظرنا إلى ما يقوله «لينين» عن الوعي الإنساني: «إنه لا يعدو أن يكون انعكاساً للوجود، وفي أحسن الأحوال انعكاساً صحيحاً على وجه التقريب»، ولكن مَنْ ذا الذي يقرر ما إذا كانت الحالة الراهنة للمادية هي أحسن الأحوال؟ ينبغي على المرء أن يكون بالداخل ومن الخارج معاً كيما يقوم بالمقارنة. وإذا كان ذلك مستحيلاً، فلن يتوفر لنا أي مقياس لحقيقة الانعكاس فيما عدا المقاييس الداخلية والذاتية: مثل توافقها مع سائر الانعكاسات ووضوحها وتميزها واستمرارها.

---

(١٢٥) عن ماركس وانجلز في المرجع السابق ص ٩.

(١٢٦) المرجع السابق ص ٩ ـ ١٠.

ومهما يكن من أمر فإن سارتر لا يقبل العلم الطبيعي مثلاً أعلى لدراسة الإنسان لأن عالم العلم كمّ، والكم نقيض لأية وحدة أو تأليف. وبعض ظواهر العلم الوضعي لا تملك سوى علاقات تلازم أو تعاصر، فهي موجودة معاً، وهذا هو كل ما في الأمر. والوحدة العددية، لا تتأثر قط بالحضور المشترك لوحدة أخرى، فتظل ساكنة ومنفصلة داخل العدد الذي تتعاون في تكوينه. ولا بدّ أن يكون الأمر على هذا النحو حتى يمكننا أن نقوم بالعد: لأنه إذا أنتجت ظاهرتان كل منهما الأخرى في اتحاد باطني، وعدّل كل منهما الآخر بالتبادل، فسيكون من المستحيل أن نقرّ ما إذا كنا إزاء حدين منفصلين أو إزاء حد واحد. وإذا تحدث العلم عن القوى التي تنطبق أو تمارس تأثيرها على نقطة مادية انصبّ اهتمامه على إثبات استقلالها. فكل من هذه القوى يعمل كما لو كان على انفراد وإذا درس الجاذبية التي تقع بين الأجسام، فإنما يُعنى بتحديدها كعلاقة خارجية تماماً وذلك بإرجاعها إلى تغيرات في أوضاع حركات هذه الأجسام وسرعاتها. وقد يستخدم العلم لفظة تركيب عندما يتحدث عن التفاعلات الكيميائية، غير أن هذا الاستخدام لا يندرج تحت ما يعنيه التركيب لدى هيجل. فالجزئيات التي تدخل في تفاعل أو ترابط تحتفظ بخواصها. وذرة الأوكسجين التي تتحد بذرات الكبريت والهيدروجين لتكوين حامض الكبريتيك أو التي تتحدد بالأيدروجين وحده لتكوين الماء تظل محتفظة بهويتها مع نفسها. فليس الماء أو الحامض كلاً حقيقياً يتحكم في عناصره المكونة، بل هو محض نتائج سلبية بسيطة، أي مجرد حالات[١٢٧] فالكم يولّد الكم في نظر رجل العلم، والقانون صيغة كمية وليس لديه رموز للتعبير عن الكيف من حيث هو كيف. وقد يعترض بأن من بين بعض النظريات الحديثة مثل نظرية آينشتين ما يعد نظرية تركيبية، فمن المعروف أن ليس هناك عنصر يمكن أن يعزل عن نسقه. ومع هذا فليس ثمة اقتضاء للتركيب، فالعلاقات التي يمكن قيامها بين الأبنية المختلفة للتركيب

---

(١٢٧) المرجع السابق، ص ١٣ ـ ١٤.

علاقات داخلية كيفية، على حين تظل العلاقات التي تسمح بتعيين وضع، أو كتلة أو نظريات آينشتين علاقات خارجية كمية.. فالشيء المادي الذي يهم العلم هو الذي تبعث فيه الحياة من الخارج مشروطاً بحالة العالم وخاضعاً لقوى تأتي دوماً من مواضع أخرى، ومؤلفاً من عناصر ينضاف بعضها إلى بعض دون أن ينفذ بعضها في بعض وتبقى غريبة بالنسبة إليه. وهذا الشيء المادي هو خارجي بالنسبة إلى نفسه، وخواصه الأشد جلاءً هي خواص سكونية لا تعدو أن تكون نتاجاً لحركات الجسيمات التي تدخل في تكوينه[١٢٨].

فإذا ما حاول علم النفس أن يطبق مبادئه ومناهجه المحتذية لمبادىء العلم الوضعي ومناهجه على حالة خاصة، ولتكنْ دراسة الانفعالات émotions فإن معرفتنا بها لن تكون سوى إضافة خارجية إلى سائر معارفنا عن الكائن أو الموجود النفسي. فيظهر الانفعال وكأنه شيء جديد كل الجدة، لا يرد إلى ظواهر الانتباه والذاكرة والإدراك الحسي وما إليها. ويمكنك أن تحقق النظر في هذه الظواهر، وفي المفهوم التجريبي الذي تكونه عنها وفقاً لتعاليم علماء النفس وأن تقلبها على جوانبها المرة تلو المرة كيفما شئت، ولكنك لن تكتشف أية رابطة جوهرية (أو ماهوية) تربطها بالانفعال. ومع ذلك فإن عالم النفس يعترف بأن للإنسان انفعالات لأن ذلك هو ما تلقنه التجربة إيّاه. وهكذا يكون الانفعال عرضاً أولاً وبالذات تفرد له كتب علم النفس فصلاً يأتي في أعقاب أخرى، شأنه في ذلك شأن الكالسيوم في كتب الكيمياء، يأتي بعد الأيدروجين أو الكبريت.

أمّا دراسة شروط إمكان الانفعال، أي التساؤل عمّا إذا كانت بنية الواقع الإنساني ذاتها تجعل الانفعالات ممكنة، وعلى أي نحو يجعلها ممكنة، فذلك ما يبدو لعالم النفس أمراً لا يجدي ولا يعقل، ففيم البحث في إمكان الانفعال ما دام الانفعال موجوداً بالفعل؟ كذلك يلجأ عالم النفس إلى

---

(١٢٨) المرجع السابق، ص ١٦ ـ ١٩.

التجربة لتحديد معالم الظواهر الانفعالية وتعريفها. وقد ينتبه إذ ذاك إلى أن لديه بالفعل فكرة عن الانفعال ما دام يضع، بعد معاينة الوقائع، حداً فاصلاً بين الانفعالي منها وغير الانفعالي. إذ كيف يمكن للتجربة أن تمده بمبدأ للتميز إن لم يكن حاصلاً عليه من قبل؟ ويؤثر عالم النفس أن يقنع بالاعتقاد بأن الوقائع قد تجمعت أمامه من تلقاء نفسها، وأن الأمر يقتصر على دراسة هذه الانفعالات التي تم عزلها. لذلك تخلق المواقف الانفعالية أو يستعان بمَنْ يتسمون بسرعة الانفعال ممَنْ يقدمهم لنا علم الأمراض. وحينئذٍ تبذل الجهود في تحديد العوامل المسؤولة عن هذه الحالة المعقدة، وتقدم شتى التفسيرات وتصاغ القوانين. إلاّ أن تلك التفسيرات والقوانين المتباينة لا ترجع إلى الأبنية العامة والجوهرية (الماهوية) للواقع الإنساني، بل ترجع إلى عمليات الانفعال نفسه، بحيث لا يكون الانفعال، مهما يبلغ وصفه وتفسيره من دقة، إلاّ واقعة ضمن الوقائع، مغلقة على ذاتها لا تسمح بفهم ما عداها ولا بإدراك الواقع الإنساني الجوهري من خلالها[١٢٩].

وهنا يشيد سارتر بالفنومنولوجيا بشيراً بحل تلك المشكلات والقضاء على هذه النقائض في علم النفس الوضعي والنزعة النفسية. فهوسرل هو أول مَنْ أعلن وجود هوّة لا تُعبر بين الماهيات والوقائع، ومَنْ يبدأ بحثه بالوقائع لن يدرك الماهيات أبداً ولا بدّ من الإقرار بأن الماهيات وحدها هي التي تتيح تصنيف الوقائع وفحصها. وما لم نرجع إلى ماهية الانفعال، استحال علينا أن نميز الطائفة الخاصة بوقائع الانفعال من بين الحشد الزاخر من الوقائع النفسية. ويتحدد مضمون هذه الماهيات بوساطة المفهومات. ومفهوم الإنسانية بالنسبة للفنومنولوجيا ليس مفهوماً تجريبياً ناتجاً عن التعميمات التاريخية، ولا بدّ من اللجوء إلى الماهية «الأولية» للوجود الإنساني لنهيء لتعميمات عالم النفس أساساً راسخاً. ولا يمكننا أن نعد علم النفس

---

(١٢٩) سارتر، نظرية في الانفعالات، ص ٢٢ ـ ٢٣.

نقطة بداية إذا ما نظرنا إليه بوصفه علماً يمتحن بعض الوقائع الإنسانية، لأن الوقائع النفسية التي تمثل أمامنا ليست وقائع أولى على الإطلاق، وإنما هي في جوهرها استجابات الإنسان للعالم، ومن ثم فهي تفترض الإنسان والعالم، ولا يمكن أن تكتسب معناها الحقيقي ما لم يوضح أولاً هذان المفهومان. فإنْ أردنا أن نؤسس علم النفس، تعين علينا أن نتخطى ما هو نفسي، أن نتخطى وضع الإنسان في العالم، مرتقين منه إلى مصدر الإنسان والعالم، والنفس جميعاً وهو الشعور (أو الوعي) الترنسندنتالي والتكويني الذي نتوصل إليه عن طريق «الرد الفنومنولوجي» أو «وضع العالم بين قوسين»[130] ففنومنولوجية الانفعال مثلاً تدرس الانفعال بعد «وضع العالم بين قوسين» بوصفه ظاهرة ترنسندنتالية خالصة، ولا يكون ذلك بالاتجاه إلى الانفعالات الفردية، بل بالسعي إلى إدراك وإيضاح الماهية الترنسندنتالية للإنفعال كنمط منظم من الشعور. والمنهج الأثير لدى سارتر هو «التفهم» بمعناه الخاص عند هايدجر بعد أن وسمه بالطابع الأنطولوجي وصدر ـ بحسب تعبير سارتر ـ عن القرب المطلق بين الباحث وموضوع بحثه. فما يميز كل مبحث في الإنسان عن سائر أنماط المسائل الدقيقة هو تلك الواقعة الفريدة وهي أن الواقع الإنساني هو نحن أنفسنا. ولّما كان الواقع الإنساني Dasein ـ كما يقول هايدجر في «الوجود والزمان» ـ هو في ماهيته إمكانياته الخاصة به، فإن هذا الموجود يستطيع أن «يختار» ذاته في وجوده، أن يكسب ذاته، وأن «يفقدها»[131]. ففي وجود هذا الموجود يكون الموجود على صلة مباشرة «بوجوده»[132]. ذلك لأن التفهم ليس مميزاً خارجياً للواقع الإنساني، بل هو النحو الذي يوجد عليه. فالواقع الإنساني، الذي هو أنا، يكون مسؤولاً عن وجوده بتفهمه. وهذا التفهم هو تفهمي أنا. فأنا إذنْ وجود يفهم واقعه الإنساني فهماً يتفاوت غموضه،

---

(١٣٠) المرجع السابق، ص ٢٣ ـ ٢٤.

(١٣١) مقتبسة في المرجع السابق ص ٢٥.

(١٣٢) مقتبسة في المرجع السابق، ص ٢٥.

وهذا معناه أني جعلت من نفسي إنساناً لأني أفهم نفسي بوصفي إنساناً. لذلك أستطيع أن أسأل نفسي وبمقتضى هذا السؤال، أقوم بتحليل «للواقع الإنساني» تحليلاً يصلح لأن يكون أساساً لعلم الإنسان. ولا مجال بالطبع للحديث عن الاستبطان لأنه أولاً لا ينصبّ إلاّ على الوقائع، وثانياً لأن فهمي للواقع الإنساني غامض وغير صادق، ويجب إيضاحه وتصحيحه. وهكذا فإن في مقدور الأنطولوجيا أن تقيم علماً أنثروبولوجيا يصلح أن يكون بدوره أساساً لعلم النفس. فموقف سارتر إذنْ مضاد لموقف علماء النفس لأنه يصدر عن الكل التركيبي الذي هو ماهية الإنسان، ويضع ماهية الإنسان قبل الشروع في علم النفس[١٣٣].

والمنهج الفنومنولوجي كما يدل عليه اسمه، دراسة للظواهر وليس للوقائع. والظاهرة هي «ما يتبدّى لذاته» وما تكون حقيقته في الظهور، والوجود ليس شيئاً آخر يستند «وراءه» شيء آخر «لا يظهر». والبحث في الظاهرة يقضي إلى غير رجعة على معظم ثنائيات الفلسفة التي كانت تعوقها، وبذلك يتم التخلص أولاً من تلك الثنائية التي تضع في داخل الموجود تقابلاً بين الباطن والظاهر أو الخارج. والمظاهر التي تكشف عن الموجود ليست باطنة ولا خارجية. إنها سواء جميعاً وتشير كلها إلى مظاهر أخرى ليس لأحدها امتياز على غيره، فالقوة (بالمعنى الميكانيكي) مثلاً ليست جهداً ميتافيزيقياً ومن نوع مجهول ويحتجب خلف آثاره (كالتسارعات والانحرافات.... الخ)، بل القوة هي جماع هذه الآثار[١٣٤]. ويصبح الظاهر إيجابية مليئة وماهيته «ظهور» لا يكون بعد مقابلاً للوجود، بل يكون مقياساً له، لأن وجود الموجود هو ما يظهر عليه ويمكن دراسة الظاهرة ووصفها بما هي كذلك، لأنها تدل على نفسها دلالة مطلقة. وبذلك يمكن نبذ ثنائية الظاهر والماهية. فالظاهر لا يخفي الماهية، بل يكشف عنها: إنه هو الماهية. فماهية الوجود ليست قوة مغروزة في جوف ذلك الموجود، بل

---

(١٣٣) المرجع السابق نفس الموضع.

(١٣٤) سارتر، الوجود والعدم. ترجمة د. عبد الرحمن بدوي، ص ١٣.

هي القانون الجلي الذي يهيمن على توالي تجلياته، إنه أُسُّ المتوالية. وهي بذلك ليست غير رابطة التجليات، أي أن الماهية هي نفسها تجلٍ. وهذا ما يفسِّر إمكان وجود عيان للماهيات. وهكذا نجد أن الوجود الظاهري يتجلّى، ويكشف عن ماهيته، وعن وجوده، وهو ليس إلاّ السلسلة المترابطة المؤلفة من هذه التجليات[١٣٥]. وهنا يمكن أن يصدق حكم الدكتور يحيى هويدي على فلسفة سارتر الذي يرى فيها بمقتضاه أنها فلسفة «للماهية الحية»[١٣٦].

وما دام الظاهر هو المطلق هنا، كان هو ما ينبغي وصفه وسؤاله. ونجد الواقع الإنساني كله في كل موقف إنساني، في الانفعال مثلاً، ذلك لأن الانفعال هو الواقع الإنساني الذي يكون مسؤولاً عن نفسه، «ويتجه ـ منفعلاً» نحو العالم[١٣٧]. ويكشف الوصف الفنومنولوجي للانفعال عن الأبنية الماهوية للشعور، لأن الانفعال ما هو إلاّ شعور. وهنا يثير الباحث أسئلة، هل يمكن أن نتصور ثمة شعوراً لا يكون فيه الانفعال ضمن ما يحتويه من إمكانيات، أم ينبغي أن نعد الانفعال بناءً ضرورياً للشعور؟ وهكذا يسأل الباحث الفنومنولوجي الانفعال عن الشعور أو عن الإنسان ولن يقتصر سؤاله على ماهية الانفعال، بل سيسأل الانفعال عمّا يستطيع أن يخبرنا به عن كائن إحدى سماته القدرة على الانفعال. وهو بالضد أيضاً يسأل الشعور أو الواقع الإنساني عن الانفعال: ما الذي يجب أن يكون عليه الشعور حتى يصبح الانفعال ممكناً بل ضرورياً[١٣٨].

ويرى الفنومنولوجي أن كل واقعة إنسانية هي في ماهيتها ذات معنى، وإذا ما جُرِّدت من معناها جُرِّدت من طبيعتها كواقعة إنسانية. والمعنى عند سارتر هو الدلالة على شيء آخر، والدلالة عليه بحيث إذا ما بسطنا

(١٣٥) المرجع السابق، ص ١٤ ـ ١٥.

(١٣٦) د. يحيى هويدي، دراسات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة، ص ٢٥٥.

(١٣٧) سارتر، نظرية في الانفعالات، ص ٢٦.

(١٣٨) المرجع السابق.

المعنى، وجدنا الشيء المعني نفسه. والانفعال لا يعني شيئاً في رأي عالم النفس لأنه يدرسه كواقعة، فهي موجودة فحسب، مقطوعة الصلة بينها وبين كل شيء آخر. بينما هو في نظر الفنومنولوجيين موجود بقدر ما يكون له معنى. ولا بدّ من توضيح مدلول الانفعال عن طريق بسط معنى السلوك الانفعالي، ومعنى الشعور المنفعل. ونحن نعرف منذ البداية ما هو هذا المدلول. فالانفعال يدل على الشعور كله على نحو خاص به، أو هو يدل على الواقع الإنساني بأسره. فهو ليس عرضاً لأن الواقع الإنساني ليس مجموعة من الوقائع، بل هو تعبير خاص عن الكل التركيبي للإنسان في اكتماله. ولا يعني هذا أنه معلول للواقع الإنساني، فالانفعال هو هذا الواقع الإنساني حين يحقق ذاته في صورة «الانفعال». ومن ثم لا نرى فيه اختلالاً نفسياً فسيولوجياً، بل هو صورة منظمة من صور الوجود الإنساني(١٣٩).

وعلى هذا الوجه ينبغي أن تبدأ الدراسة العلمية الحقة للإنسان في مواقفه بتوضيح مفهومات العالم، والوجود في العالم، والموقف. غير أن الفنومنولوجيا ما تزال في المهد، ولم تبلغ بعد هذه المفهومات وضوحها الأقصى. فهل يجب على علم النفس أن ينتظر حتى تصل الفنومنولوجيا دور النضوج؟ هذا ما لا يعتقده سارتر. ولكن إذا كان لعلم النفس ألاّ يقف مترقباً قيام علم الإنسان (الأنثروبولوجيا) في صورته النهائية، فإنه يجب ألاّ يغفل عن أن هذا العلم ممكن التحقيق، وأنه متى تحقق يوماً ما فإن على كافة الدراسات النفسية أن تستمد معينها منه. وعليه في الوقت الحاضر ألاّ يتجه إلى جمع الوقائع بقدر ما يتجه إلى استخبار الظواهر، أي الحوادث النفسية من حيث هي معانٍ وليس من حيث هي وقائع محضة. وسيتخلّى علم النفس بذلك عن مناهج الاستبطان الاستقرائية أو الملاحظة التجريبية لكي يوجه همه إلى إدراك ماهية الظواهر وتحديدها، فيتحول هو الآخر إلى علم ماهوي، بيد أنه يهدف إلى إدراك المدلول من حيث هو كذلك، أي

---

(١٣٩) المرجع السابق ص ٢٧ ـ ٢٨.

الكل الإنساني، من خلال الظاهرة النفسية، فهو لا يملك ما يكفي من الوسائل للقيام بهذه الدراسة، وإنما سيوجه كل عنايته للظاهرة من حيث أن لها دلالة. ومثل هذا العلم ممكن تماماً. والذي ينقصه لكي يتحقق هو أن يثبت جدارته. وإذا كان الواقع الإنساني يبدو لعالم النفس مجموعة من الوقائع المختلطة، فذلك لأن عالم النفس قد وضع نفسه عمداً في زاوية لا بدّ أن تظهر له هذا الواقع على هذا النحو. وليس ثمة إلاّ وسيلة واحدة يوصي بها الباحث الفنومنولوجي وهي «المضي إلى الأشياء ذاتها» حيث يحاول سارتر أن يضع نفسه في دراسته للانفعال على مستوى المعنى، وأن يتناوله بوصفه ظاهرة[١٤٠].

يظهر العالم المحيط بنا Umwelt ـ عالم رغباتنا وحاجاتنا وأفعالنا ـ وكأنه قد شقت فيه طرق ضيقة محفوفة تؤدّي إلى هذا الهدف المحدد أو ذاك، أي تؤدي إلى ظهور موضوع مخلوق، وثمة بالطبع شراك وفخاخ هنا وهناك وفي كل مكان تقريباً. ويمكن فهم كافة تلك المطالب والتوترات في هذا العالم كما يمكن رسم خريطة «مسارية» hodologique (وهو اصطلاح كورت ليفن) تتغير وفقاً لأعمالنا وحاجاتنا. وكل ما هنالك أن الموضوعات المطلوب تحقيقها، تبدو في الفعل السوي المتكيف وكأنها يجب أن تتحقق بطرق معينة، كما تبدو الوسائل باعتبارها إمكانيات تطالب بالوجود. ويسمي سارتر هذا الإدراك للوسيلة باعتبارها الطرق الوحيدة الممكنة لبلوغ الهدف، بالحَدْس البراجماتي لحتمية العالم[١٤١].

وهذا العالم عالم صعب: ومفهوم الصعوبة هذا ليس مفهوماً انعكاسياً Réfléchie يتضمن رجوعاً على الأنا، بل الصعوبة شيء مباشر موجود في العالم، هي كيفية للعالم تتبدّى للإدراك الحسي (مثلها في ذلك مثل الطرق المؤدية إلى الإمكانيات ذاتها ومطالب الموضوعات: كتب يتعين قراءتها،

---

(١٤٠) المرجع السابق، ص ٢٨ ـ ٢٩.

(١٤١) المرجع السابق، ص ٤٩.

أحذية يتعين ترقيعها. . . . الخ)، فهي المقابل أو المتضايف الموضوعي لما نشرع فيه أو نتصوره من نشاط[١٤٢].

وهنا يمكن أن نتصور ما هو الانفعال، إنه تغيير للعالم، فعندما يصعب السير في الطرق المرسومة، أو عندما لا نرى الطريق، يستحيل علينا المكوث في عالم بهذا الإلحاح وهذه الصعوبة. فكل الطرق مسدودة. ورغم ذلك يتعين العمل، وإذْ ذاك نحاول تغيير العالم، أي نحاول أن نحياه كما لو أن العلاقات بين الأشياء وإمكانياتها لم تكن خاضعة لعمليات حتمية، بل خاضعة للسحر. وليس الأمر لعبة نؤدّيها، بل نحن مجبرون على ذلك، ونستغرق في التوقف ونتفانى فيه. وليست هذه المحاولة شعورية بما هي كذلك وإلاّ لأصبحت موضوعاً للفكر، بل هي قبل كل شيء إدراك لروابط جديدة ومطالب جديدة. ولكن لمّا كان إدراك الموضوع محالاً أو مثيراً لتوتر لا يُطاق، فإن الشعور يدركه أو يعمل على إدراكه على نحو آخر، أي أنه يغير نفسه لكي يغير الموضوع. وهذا التغيير في اتجاه الشعور ليس أمراً غريباً، فنحن يمكن أن ندرك موضوعاً جديداً أو موضوعاً قديماً على نحو جديد، من خلال تغيير القصد الشعوري أو من خلال تغيير السلوك. ويمكننا بذلك أن نتصور ما يميز الانفعال من تغير في القصد والسلوك. فاستحالة العثور على حل للمشكلة، وهي استحالة يدركها الفرد موضوعياً بوصفها كيفية للعالم، تدفع الشعور اللاإنعكاسي (أي الشعور بالعالم) الجديد إلى إدراك العالم على نحو آخر وفي مظهر جديد، وتحدد سلوكاً جديداً ـ يدرك الفرد من خلاله هذا المظهر ـ ويكون بمثابة هيولى للقصد الجديد. بيد أن السلوك الانفعالي ليس سلوكاً فعلياً لأنه لا يستهدف التأثير في الموضوع من حيث هو كذلك مستعيناً بوسائل خاصة، وإنما يسعى إلى خلع كيفية أخرى على الموضوع دون تعديل في بنيته الحقيقية. ففي الانفعال يغير الجسم الموجه بالشعور، علاقاته بالعالم لكي يغير كيفياته. فعندما أمدُّ يديّ لأقتطف عنقوداً من العنب ولا أستطيع بلوغه لأنه بعيد

(١٤٢) المرجع السابق، ص ٥٠.

عن متناولي، أهزُّ كتفي وأنزل يدي وأتمتم «إنه فج لا يؤكل» وأبتعد، فكل هذه الحركات والعبارات والأفعال ليست مدركة في حد ذاتها، وإنما هي ملهاة صغيرة أقوم بتمثيلها تحت العنقود لكي أخلع على العنب من خلالها خاصية أنه «فج لا يؤكل»، وهي خاصية تحلّ محل السلوك الذي أستطيع الأخذ به. فقد ظهر العنب أول ما ظهر بوصفه «شيئاً يتعين قطفه». ولكن سرعان ما تغدو هذه الكيفية الملحّة أمراً لا يُطاق لتعذر تحقيق هذه الإمكانية. ويصبح هذا التوتر الذي لا يُحتمل باعثاً بدوره على إدراك كيفية جديدة في العنب هي أنه «فج لا يؤكل»، فتحل الصراع وتقضي على التوتر. إلّا أني لا أستطيع أن أضفي هذه الكيفية على العنب إضفاءً كيميائياً، فليس في وسعي التأثير في العنقود بالطرق العادية. وحينذاك أدرك من خلال سلوك التقزز هذه الحموضة المميزة للعنب الفج، فأخلع على العنب الصفة التي أتمناها خلقاً سحرياً. والملهاة هنا نصف صادقة، ولكن متى أصبح الموقف أشد إلحاحاً وتحقق السلوك السحري بإخلاص، فهذا هو الانفعال[١٤٣]، وهكذا... يمضي سارتر في فحص ضروب متعددة من الانفعال كالخوف السلبي، والحزن، والغضب، والفرح. غير أنه يسرع إلى تنبيهنا إلى أن تلك الأمثلة التي أوردها لا تستوعب متنوع الانفعالات ولكنه يؤكد أنها جميعاً ترمي إلى تكوين عالم سحري باستخدام جسمنا كوسيلة سحرية. وتختلف المشكلة في كل حالة، كما تتباين أنماط السلوك، وينبغي معرفة كل موقف معين وتحليله إلى عناصره لكي ندرك معنى هذه الأنماط وغائيتها. ومهما يكنّ من اختلافها وتنوعها فنحن على الدوام نسلك مسلكاً سحرياً ونهدف من خلال هذه الأفعال إدراك كيفيات معينة في موضوعات حقيقية، غير أن هذه الكيفيات كاذبة[١٤٤].

ولكي نفهم العملية الانفعالية ابتداءً من الشعور فهماً واضحاً، يجب أن نتذكر الطابع المزدوج للجسم: وهو أن الجسم من ناحية موضوع موجود

---

(١٤٣) المرجع السابق، ص ٥٠ ـ ٥٢.

(١٤٤) المرجع السابق، ص ٥٢ ـ ٥٧.

في العالم، ومن ناحية أخرى المعاش المباشر للشعور. ولا يقتصر الشعور على إسقاط المعاني الوجدانية على العالم المحيط به، بل يحيا العالم الجديد الذي يكونه. وهو يحياه على نحو مباشر، ويهتم به ويتقبل الكيفيات التي بدأت تظهرها الأفعال السلوكية. ويعني هذا أنه حين تفسد كافة الطرق، يتهاوى الشعور في العالم السحري للانفعال. وهو يتهاوى فيه بكليته ويتدهور، فيصبح شعوراً جديداً إزاء العالم الجديد الذي يكون مستعيناً بأكثر الأشياء إلفة لديه، مستعيناً بالقرب المطلق لوجهة نظره في العالم بالنسبة للشعور. والشعور إذْ ينفعل يشبه إلى حد كبير الشعور إذْ ينام. فكلاهما يلقي بذاته في عالم جديد ويغير جسمه بوصفه كلاًّ تركيبياً بحيث يستطيع أن يحيا من خلال هذا العالم الجديد وأن يدركه أي أن الشعور يستبدل بالجسم جسماً آخر، أو بعبارة أفضل، إن الجسم، من حيث هو وجهة نظر الشعور إلى العالم، يضع نفسه في مستوى أفعال السلوك. وهكذا فإن الانفعال في أصله تدهور تلقائي للشعور إزاء العالم، وهو تدهور يحياه الشعور. فما يعجز الشعور عن تحمله بطريقة معينة، يحاول أن يدركه بطريقة أخرى.

ولا يستغرق الشعور في الانفعال على هذا النحو إذا لم أدرك في الموضوع إلاّ المتضايف (أو المقابل) الدقيق لأفعال الشعور القصدية (مثال ذلك: هذا الرجل مخيف في هذه الساعة بالذات، وفي هذا الضوء، وفي ظروف معينة). فما يكون الانفعال هو إدراكه في الموضوع شيئاً يتجاوزه إلى ما لا نهاية. والواقع أن للانفعال عالمه. وتشترك الانفعالات جميعاً في أنها تظهر نفس العالم بوصفه عالماً قاسياً أو مخيفاً أو حزيناً أو فرحاً...... الخ، ولكنه عالم، تكون فيه علاقة الشعور بالأشياء علاقة سحرية وحسب. وينبغي الحديث عن عالم الانفعال كما نتحدث عن عالم الحلم أو عوالم الجنون، والعالم معناه تركيبات فردية مترابطة لها كيفياتها. والشعور يتدهور في الانفعال ويغير بغتة العالم المحتوم الذي يعيش فيه إلى عالم سحري. وتسيطر مقولة: «السحر» على الروابط النفسية بين الناس

والمجتمع، كما تسيطر خاصة على إدراكنا للغير. والسحر تركيب لا عقلي من التلقائية والسلبية[١٤٥]، ولا ينبغي أن نرى في الانفعال خللاً عابراً في الجسم أو في النفس، خللاً يثير الاضطراب في الحياة النفسية من خارج، بل على الضد من ذلك فإن رجوع الشعور إلى الموقف السحري هو أحد المواقف الكبرى التي لا تنفصل عن الشعور، وهو موقف مصحوب بظهور العالم المتضايف معه، أي عالم السحر، فليس الانفعال إذنْ عَرَضاً، بل هو نحو أو أسلوب وجودي للشعور. وهو إحدى الطرق التي يفهم بها «وجوده في العالم» بالمعنى الخاص بالفهم لدى هايدجر[١٤٦].

من الممكن دائماً أن يتجه إلى الانفعال شعور انعكاسي، وفي هذا الحال يبدو الانفعال بوصفه بنية للشعور. وللانفعال معنى، فهو يعني شيئاً بالنسبة لحياتي النفسية. وفي وسع التأمل الانعكاسي المظهر في عملية الرد الفنومنولوجي أن يدرك الانفعال من حيث هو مكون للعالم في صورته السحرية. «فإني أجد العالم بغيضاً لأني غضبان». غير أن هذا التأمل الانعكاسي نادر الحدوث ويتطلب بواعث خاصة. ونحن عادة نوجه إلى الشعور الانفعالي شعوراً انعكاسياً مطاوعاً يدرك الشعور بوصفه شعوراً ولكن من حيث أن الباعث عليه هو الموضوع: «إني غاضب لأن العالم بغيض» وابتداء من هذا الشعور الانعكاسي يتكون الحماس الأعمى[١٤٧].

ولقد رأى سارتر أنه استطاع أن يبرهن على صحة المبدأ الذي حاول أن يثبته في صدر رسالته. وهو أن معنى الواقعة الشعورية هو أنها تدل دائماً على الواقع الإنساني في جملته من حيث أنه يجعل من نفسه واقعاً منفعلاً أو منتبهاً أو مدركاً أو مريداً. . . . . . الخ. فالانفعال يحيل إلى ما يدل عليه من معنى وما يدل عليه إنما هو مجموع علاقات الواقع الإنساني بالعالم.

---

(١٤٥) المرجع السابق، ص ٥٧ ـ ٦٤.

(١٤٦) المرجع السابق، ص ٦٧.

(١٤٧) المرجع السابق، ص ٦٨.

والانتقال إلى الانفعال تعديل شامل «للوجود في العالم» وفقاً لقوانين السحر الفريدة.

ويختم سارتر بحثه في الانفعال الذي يطبق عليه المنهج الفنومنولوجي، بملاحظة يبرر بها توليفه بين المباحث التقدمية Progressive والمباحث التراجعية Regressive(*). فالمباحث أو العلوم المتباينة ومنها علم النفس الفنومنولوجي هي مباحث وعلوم تراجعية رغم أن الحدّ الذي ينتهي عنده تراجعها مجرد مثل أعلى بالنسبة إليها. بينما مباحث وعلوم الفنومنولوجيا الخالصة مباحث وعلوم تقدمية. ففي الحالة الأولى يبدأ وصف الانفعال من الواقع الإنساني كما يصفه ويحدده حَدْس أولي، بدلاً من البدء بدراسة للانفعال أو للميول تشير إلى واقع إنساني لم يتم توضيحه بعد - أي تكشف ماهيته - بوصفه الحد الأقصى لكل بحث، وهو حد مثالي قد لا يبلغه مَنْ يبدأ بالتجريب، فهي تسعى لوصف الظواهر لترجع بعدها إلى ماهياتها، أمّا الفنومنولوجيا الخالصة، بوصفها علماً ماهوياً، فتنتظر أولاً في ماهيات موضوع الدراسة كمقدمة ضرورية لكافة العلوم الإنسانية ومنها علم النفس الذي يمكن أن يتقدم بموجبها لجمع معارفه. فإذا كان بوسع الفنومنولوجيا أن تبرهن على أن الانفعال تحقيق لماهية الواقع الإنساني من حيث هو وجدان، فإن من المستحيل عليها أن تبين أن الواقع الإنساني ينبغي أن يتجلّى بالضرورة في هذه الانفعالات عينها. وهكذا يسوّغ سارتر إيثاره الجمع بين هذين المبحثين، التقدمي والتراجعي، في آنٍ واحد(١٤٨).

(*) ينبغي أن نلاحظ أن هذه التسمية (تقدمي - تراجعي) تعني عند سارتر شيئاً مختلفاً في «نقد العقل الجدلي» (١٩٦٠) الذي يفصح عن المرحلة الأخيرة التي استقرّ عليها فكره الذي ارتبط بالماركسية حيث يؤلف بين البنية والتاريخ في نطاق عملية «التفهم» للبراكسيس على أساس من تفسير الفعل الإنساني بغائيته أو مغزاه النهائي بمقتضى شروطه التي بدأ منها.

Sarter, The problem of Method, P. 153, Passim.

(١٤٨) سارتر، نظرية الانفعالات، ص ٦٩ - ٧٠.

٥ - المنهج الفنومنولوجي في علم الاجتماع:
«الفعل الاجتماعي عند ألفرد شوتس»

يبدو أن شوتس(*)، كغيره من علماء النفس أو الاجتماع الذين يطبقون المنهج الفنومنولوجي، لا يُعني كثيراً بأن يسلك نفس خطوات المنهج الذي اختطّه هوسرل من قبل وبالترتيب عينه الذي يبدأ أولاً بتعليق الحكم أو «الأبوخية» حيث يضع وجود العالم بين قوسين. فعلى الضد من هذا يبدأ بالتسليم ببضعة افتراضات يراها لأزمة لإمكان البحث في الظواهر الاجتماعية وهو بهذا ينزل على حكم «السذاجة» التي تتعارض مع الفنومنولوجيا «الخالصة» التي تعني، أولاً وقبل كل شيء، تعكيف وجود العالم وإنكار كل افتراضات مسبقة بشأنه. على أنه ينبغي أن نشير إلى أن «الخلوص» أو النقاء عند سوتش أمر جوهري وضروري غير أنه يعني شيئاً آخر يتعلق بالمنهج. كما أن «الرد» يتخذ لديه محتوى عرفانياً له طابعه الخاص الذي يتميز به عن الرد الترنسندنتالي عند هوسرل على نحو ما سيرد تفصيله بعد قليل. وقد يجوز لنا، بقدر من التساهل، أن نفسّر اختلافه عن هوسرل بأمرين أولها أنه كان باحثاً في علم الاجتماع يعالج

(*) ألفرد شوتس (١٨٩٩ - ١٩٥٩) ولد وتعلم في فينا وتتلمذ على هوسرل. ومنذ عام ١٩٤٣ حتى وفاته اشتغل أستاذاً للفلسفة وعلم الاجتماع بالمدرسة الجديدة للبحوث الاجتماعية بنيويورك وأهم كتبه التي وضع فيها نظريته في الفعل الاجتماعي هو «معنى بناء العالم الاجتماعي» Der sinnhafte Aufbou der sozialen Welt الذي ظهر أول مرة ١٩٣٢ بفينا، وطبع مرة أخرى عام ١٩٦٠.

موضوعاً لم يعرض له هوسرل من قبل وهو وصف وتحليل الفعل الاجتماعي الذي يقع في العالم الاجتماعي بدلالته السوسيولوجية، وثانيهما تأثيره المنهجي المباشر «بالنمط المثالي» عند ماكس فيبر.

ومهما يكن من أمر فإن شوتس يتفق مع أصحاب هذا الاتجاه العام الذي نعرض له في هذا الفصل، في أنه يدرك ضرورة البدء بنقد الاتجاه الطبيعي الوقائعي ولكن بطريقته الخاصة. فهو يوجه هجومه للنزعة الموضوعانية بوجه عام والنزعة السلوكية بوجه خاص. ويدور هجومه على محور رئيسي يهدف في النهاية إلى توكيد وجهة النظر الذاتية في تفهم الفاعل الاجتماعي، ذلك «الإنسان الذي ران عليه النسيان» Forgotten Man فالعلماء الاجتماعيون من أصحاب النزعة الموضوعانية والسلوكية يقرون بأن ظواهر مثل الأمّة والحكومة، والسوق والسعر، والدين والفن والعلم تشير إلى أنشطة كائنات بشرية عاقلة أخرى تكوّن بالنسبة لهم عالم حياتهم الاجتماعي. ويسلّمون بأن الأنوات الأخرى قد خلقت هذا العالم بواسطة فاعليتها وأنشطتها. ولكنهم مع ذلك يدّعون بأنهم ليسوا مكرهين على الرجوع إلى الفاعليات والأنشطة الذاتية الخاصة بتلك الأنوات الأخرى ومتضايفاتها Conrelate القائمة في عقولها لكي يتسنى لهم وصف وتفسير وقائع هذا العالم. فالعلماء الاجتماعيون، هكذا يقولون، يمكن، بل وينبغي أن يقصروا أنفسهم على أن يتحدثوا فيما يعني هذا العالم بالنسبة لهم، أي العلماء، متجاهلين ما يعنيه بالنسبة للفاعلين داخل هذا العالم الاجتماعي. فلنهرعْ إذنْ إلى جمع وقائع هذا العالم على نحو ما تعرضه لنا خبرتنا (أو تجربتنا) العلمية على صورة يمكن الركون إليها والثقة فيها ولنصفْ ونحلل هذه الوقائع، ولنضعها تحت مقولات أو فئات ملائمة، وندرس انتظاماتها واطّراداتها في هيئتها القائمة وتطورها الذي يمكن أن ينبثق بعدئذ، وسنصل بعد كل هذا إلى نسق للعلوم الاجتماعية في وسعه أن يكشف لنا عن المبادىء الأساسية والقوانين التحليلية للعالم الاجتماعي[149].

---

(١٤٩) A. Schütz «The social world and the theory of social Action» in

فهذا هو المثل الأعلى للعلم الذي أوشكت العلوم الاجتماعية المتقدمة على تحقيقه، ويكفي أن نلقي نظرة على علم الاقتصاد الحديث لنعرف أن التقدم العظيم لهذا العلم يؤرخ على سبيل الدقة بإقدام بعض روّاده الكبار على دراسة منحنيات Curves الطلب والعرض، ومناقشة معدلات الأسعار والتكاليف وذلك بدلاً من السعي الشاق المبذول دون جدوى نحو النفاذ إلى سر الحاجات الذاتية، والقيم الذاتية. فيمكننا إذن أن نمضي بعيداً في دراسة الظواهر الاجتماعية مثل النظم الاجتماعية بكل أنواعها والعلاقات الاجتماعية بل وحتى الجماعات دون أن ندع الإطار المرجعي الأساسي الذي يمكن أن يُصاغ في السؤال التالي: ماذا يعني كل هذا لنا نحن الملاحظين العلميين؟ ففي ميسورنا أن نطور ونطبق نسقاً متقناً من التجريد لهذا الغرض الذي يستبعد الفاعل بكل وجهات نظره الذاتية في العالم الاجتماعي، ويمكننا أن نصنع ذلك دون أن نقع في تعارض مع الخبرات المستمدة من الواقع الاجتماعي. ولا بدّ أن أساتذة وروّاد هذا الأسلوب الفني، وهناك الكثير منهم في كل ميادين البحث الاجتماعي، سيدافعون عن هذا المستوى أو المقياس المتماسك المتسق الذي يمكن لهذا الأسلوب أو المنهج أن يصطنع في نطاقه، ومن ثم فإنهم سيحصرون مشكلات بحثهم بحيث تتلاءم معه. بيد أن ذلك لا يغير شيئاً من حقيقة أن هذا الطراز من العلم الاجتماعي لا يتعامل مباشرة وفورياً مع «عالم الحياة الاجتماعي» Social Life world الذي نتقاسمه جميعاً، إلاّ بمقتضى عمليات من التجريد المثالي والصوري Idealization and Formalization وهي عمليات قد وقع عليها الاختيار بقدر من المهارة والملاءمة بحيث لا تتأبى عليها وقائع العالم الاجتماعي، ولكن دون أدنى إشارة أو رجوع إلى وجهة النظر الذاتية. غير أن الرجوع إلى وجهة النظر الذاتية «يمكن» أن يؤدّى، بل ينبغي أن يؤدى. فكما أن العالم الاجتماعي من أية جهة أو جانب منه يظل دائماً كوناً Cosmos شديد التعقيد مؤلفاً من الفاعليات الإنسانية، ففي وسعنا دوماً أن

= Braybrooke (editor) philosophical problems of the social sciences, PP. P

نرجع إلى «الإنسان الذي ران عليه النسيان» في العلوم الاجتماعية، إي إلى الفاعل في العالم الاجتماعي الذي تكمن أفعاله ومشاعره في قرارة النسق بأسره. وحينئذٍ نحاول أن نتفهمه في هذا الفعل وهذا الشعور وهذه الحالة العقلية (النفسية) التي حملته على تبني اتجاهٍ بعينه نحو بيئته الاجتماعية. وفي هذه الحالة فإن الإجابة على السؤال: ماذا يعني هذا العالم الاجتماعي بالنسبة لي أنا القائم بالملاحظة؟، يتطلّب أولاً الإجابة على أسئلة أخرى: ماذا يعني هذا العالم الاجتماعي بالنسبة للفاعل الخاضع للملاحظة داخل هذا العالم؟ وماذا يعني هو بفعله في داخله؟.

وبطرح أسئلتنا على هذا الوجه لن نعود بحاجة إلى التسليم «بسذاجة» بالعالم الاجتماعي. وعمليات التجريد المثالي والصوري الجارية عليه بوصفها أموراً جاهزة سلفاً، وذات معنى، لم يعد محلاً للتساؤل. بل نتعهّد بدراسة عمليات التجريد المثالي والصوري بما هي كذلك ونشوء Genesis المعنى الذي يكون للظواهر الاجتماعية بالنسبة لنا (كقائمين بالملاحظة)، وبالنسبة للفاعلين (الخاضعين للملاحظة) وميكانيزم الفاعلية الذي بمقتضاه تفهم الكائنات البشرية بعضها البعض، كما تفهم نفسها[١٥٠].

ويرى شوتس أن معظم المغالطات في العلوم الاجتماعية يمكن ردها إلى الخلط والمزج بين وجهات النظر الذاتية والموضوعية، وهو ذلك الخلط أو المزج الذي إذا لم يفطن إليه رجل العلم، أسلمه إلى تجاوز الحدود بين مستوى وآخر في اتصال العمل العلمي واستمراره. وهذا ما يقصده إليه بمسلمة «نقاء (أو خلوص) المنهج» Purity of method التي أُحيطت بسوء الفهم والعجز عن الالتزام بها. فقرار الملاحظ العلمي بدراسة العالم الاجتماعي تحت إطار مرجعي ذاتي أو موضوعي يرسم حدوداً منذ البداية لقطاع من العالم الاجتماعي (أو على الأقل جانب أو وجه من هذا القطاع section) يمكن دراسته في نطاق مخطط scheme قد وقع عليه الاختيار مرة

---

(١٥٠) Ibid., P. 57.

واحدة وللأبد. ولا بدّ إذنْ للمسلة الأساسية لمينودولوجية العالم الاجتماعي أن تكـون كما يـلي: اخترْ المخـطط المرجعي الـلائق بالمشكلة التي تُعنى بدراستها، وتدبر حدودها وإمكانياتها، واجعلْ مصطلحاتها متوافقة ومتساوقة الواحد مع الآخر، ومتى سلّمت بهذا المخطط التزمْ به!

ولكن إذا حدث أن قادتك، تشعبات مشكلتك إلى التقدم في بحثك وقبول مخططات مرجعية وتفسيرية أخرى، فلا تنسى أن تغير المخطط الذي لا بدّ أن يؤدّي ألى تغير معنى المصطلحات التي استخدمتها في المخطط السابق. وبالتالي فلكي تحافظ على اتساق فكـرك عليك أن تـراعي أن مرموزات أو مدلولات Subscripts المصطلحات والمفهومات التي تستخدمها لا تتغير(١٥١).

والالتزام بوجهة النظر الذاتية هو التزام بالرجوع إلى العالم الاجتماعي لحياتنا وخبراته اليومية، وهي وجهة النظر الوحيدة التي تضمن لنا أن العالم الاجتماعي الحقيقي لن يغتصب مكانة عالم موهوم مختلق ينشئه الملاحظ الاجتماعي.

أمّا العالم الاجتماعي الذي يهم شوتس، ويسلّم به، ولا يضعه بين أقواس(*)، فهو العالم الذي يتقاسمه البشـر، ويحيا فيـه المرء ويتصـرف كإنسان بين رفاقه من البشر، متصوراً إيّاه على أنه مجال لفعله وتوجيهه الممكن، ومنتظماً حوله وخاضعاً للمخطط الخاص به الذي يضع بموجبه مشروعاته، وتتعلق به دلالاتها وإناطتها المستمدة منها على أن يضـع في تقديره أيضاً أن هذا العالم الاجتماعي هو بعينه مجال الغير من النـاس لفعلهم الممكن، وأنه بذلك منظم من حولهم على المنوال نفسه.

وهـذا العـالم معـطى لي منـذ البـدايـة كعـالم منتـظم ولــدت فيـه وتلقيت تربيتي وتعليمي. ومن خلال التربية والتعليم والخبرات والتجارب المنوّعة

---

(١٥١) Ibid., P. 57.

(*) قد يدعو للدهشة أن نلاحظ أن ما يُجدَر بالوضع بين أقواس، أو بحسب تعبير شوتس، ما يُجدر بنسيانه عنده ليس هو الموقف الطبيعي كما هو الحال عنـد هوسرل، بل موقفنا كعلماء من العالم الاجتماعي.

اكتسبت معرفة معينة سيئة التحديد والتعريف عن هذا العالم ونظمه. وإلى جانب هذا فأنا معنيٌّ ومهتم بموضوعات (أو أشياء) هذا العالم على النحو الذي تعين فيه توجيهي من حيث هي تيسر أو تعوق تحقق خططي، ما دامت تشكل عنصراً من عناصر موقفي Situation الذي عليّ أن أقبله أو أعدّله، وطالما كانت مصدراً لسعادتي أو تعاستي - وبإيجاز - على النحو الذي تعني فيه شيئاً بالنسبة لي ويتضمن هذا المعنى بالنسبة لي أنني لست قانعاً بالمعرفة الخالصة لوجود مثل هذه الموضوعات أو الأشياء، فعليّ أن أفهمها أي عليّ أن أكون قادراً على تفسيرها بوصفها عناصر مناطة ممكنة من أجل تصرفات أو ردود أفعال ممكنة أؤديها في نطاق خطط حياتي(١٥٢). ولا يحدث الفهم إلاّ في تعاون مع غيري من البشر، فهذا العالم ليس له معنى بالنسبة لي فقط، بل لكل واحد من الناس. وخبرتي بالعالم تبرر وتصحح نفسها عن طريق خبرة الآخرين الذين أرتبط معهم في علاقات بواسطة ما نشارك فيه من المعرفة والعمل. فالمبدأ الأوليّ لتنظيم معرفتي بالعالم الخارجي هو أن يُفسَّر العالم عن أنه المجال الممكن للفعل لنا جميعاً.

ولا بدّ من التمييز بين الأشياء الطبيعية والأشياء الاجتماعية. فالأولى هي تلك الأشياء المعطاة لي ولغيري، على نحو ما هي عليه، مستقلة عن تدخلي الإنساني. على حين أن الأشياء الاجتماعية لا يمكن أن تكون مفهومة إلاّ بوصفها منتجات للنشاط الإنساني، نشاطي ونشاط الغير. على أن مصطلح «الأشياء» في الحالين لا يشير فحسب إلى الأشياء المادية بل وكذلك للأشياء «المثالية» Ideal العقلية. وفهم الأشياء الطبيعية بالمعنى الواسع للفهم لا يُقصَد به إلاّ قابلية رد الوقائع الطبيعية إلى وقائع أخرى معروفة ومختبرة. وهكذا يكون «التفسير» للوقائع - في هذا النطاق - بردها إلى أخرى أصبح لها عمومية أكبر، وخضعت للاختبار في مجال أوسع.

أمّا «الفهم» الخاص بالأشياء الاجتماعية بما تضم أيضاً من أفعال acts

---

(١٥٢) Ibid., PP. 58 - 9.

إنسانية، فليس حسبنا فيه أن نرجع الوقائع الاجتماعية إلى وقائع أخرى بردِّها إلى النشاط الإنساني الذي خلقها، بل المهم هو أن نرجع النشاط الإنساني إلى الدوافع التي انبثق عنها. فأنا لا أفهم أداة Tool إلاّ إذا عرفت الهدف الذي من أجله صُمِمت، او أفهم علامة أو رمزاً دون معرفة ما أُنشئت من أجله، أو أفهم نظاماً Institntion إذا لم أكن مسلّماً بأهدافه، أو أفهم عملاً فنياً إذا ما أهملت مقاصد الفنان التي أبدعته(١٥٣). وهنا نصل إلى نظريته الأساسية في العلوم الإنسانية وهي التي تهدف إلى تفسير الفعل عن طريق تفهم دوافعه.. ويفرِّق شوتس بين فئتين مختلفتين من الدوافع هما دوافع «لكي» in - Order - to Motive ودافع «لأن» Because motive.

فالأول يشير إلى المستقبل ويقترن بالهدف الذي من أجل تحقيقه يكون الفعل نفسه وسيلة، فهو «حد إليه» Terminus ad Quem. أمّا الثاني فيشير إلى الماضي وقد يُسمى سبباً أو علّة فهو «حد منه» Terminus ad Quo وعلى هذا الوجه، فإن الفعل يتعين بالمشروع المتضمن لدافع «لكي»، والمشروع هو الفعل المقصود إليه Intended act متخيلاً على نحو ما تمّ من قبل. ودافع «لكي» هو الحالة المستقبلة للأمور على نحو ما يجب أن تحقق عن طريق الفعل المنجز، ويتعين المشروع نفسه بدافع «لأن».

وتختلف مركبات Complexes المعنى التي تكوّن دافع لكي عن تلك التي تكوّن دافع لأن. فعلى حين يكون الأول جزءاً متكاملاً من الفعل نفسه يتطلّب الثاني تأملاً في الماضي التام ليتحقق الفاعل فيها إذا كانت ثمة مبررات براجماتية كافية بالنسبة له ليتسنى له القيام به. وينبغي أن يُضاف إلى هذا أن دوافع لكي ودوافع لأن لا يجتازها الفاعل اعتباطاً أو عشوائياً وهو يؤدّي فعله، بل هي تنظيم في أنساق ذاتية كبرى. فدوافع «لكي» تتكامل في أنساق ذاتية للتخطيط مثل خطة الحياة بأسرها، وخطط العمل، ووقت الفراغ وخطط «المرة التالية» Next Time، أو جدول اليوم الزمني، وهكذا.

---

(١٥٣) Ibid., PP. 59 - 60.

بينما تتجمع دوافع «لأن» في الأنساق التي تُعَالج في البحوث الأميركية تحت عنوان «الشخصية الاجتماعية». فالخبرات الذاتية المتعددة الجوانب بما لها من اتجاهات أساسية خاصة في الماضي كما نتبينها مكثفة ومركزة في صورة مبادىء وعادات وأذواق وعواطف وغيرها، وهي جميعاً عناصر لبناء الأنساق التي يمكن أن تتخذ هيئة شخصية. وهي بذلك مشكلة شديدة التعقيد وتتطلب أكثر التأملات جدية وعمقاً[١٥٤].

ففهم أفعال الآخرين لا يتمّ إلاّ بمعرفة دوافع لكي ولأن الخاصة بهذه الأفعال. ولا ريب أن هناك درجات متفاوتة ومتعددة للفهم. غير أن الفهم الثاني يفترض سلفاً توحّداً كاملاً بين تيار تفكيري وتيار الأنا الأخرى. وقد يعني هذا توحداً بين ذاتينا. ويكفي حينئذ القول بأن في وسعي أن أرد فعل الآخر إلى دوافعه النمطية Typical متضمنة رجوعها إلى المواقف والغايات والوسائل النمطية.

وليس من اللازم أن أعرف الفاعل شخصياً لكي أدنو من دوافعه. بل في مقدوري أن أعرف مثلاً أفعال رجل دولة أجنبي وأناقش دوافعه دون أن يقع بيننا لقاء أو أشاهد صورته. ويصدق هذا نفسه على الأشخاص الذين عاشوا قبل زماني، فيمكنني أن أفهم أفعال قيصر ودوافعه، وكذلك إنسان الكهوف الذي لم يخلّف شاهداً على وجوده سوى البلطة المصنوعة من الصوان والمعروضة في المتاحف. ولا يلزم كذلك أن نرد الأفعال الإنسانية إلى فاعل معين معروف قليلاً أو كثيراً، فيكفي لفهمها أن نعثر على فعل نمطي ناشىء عن موقف نمطي. فهناك تطابق معين في أفعال ودوافع الكهنة والجنود والموظفين والزرّاع في كل مكان وزمان.

ويذكر شوتس أن نظريته هذه في الفعل الاجتماعي هي التي دار من حولها كتابه «معنى بناء العالم الاجتماعي» ويمكن إيجازها في أن «الأشياء الاجتماعية لا يمكن أن تُفهَم إلاّ إذا قبلت الرد إلى الأنشطة الإنسانية.

---

(١٥٤) Ibid., P. 60.

ولأتفهم الأنشطة الإنسانية إلا ببيان دوافع لكي ولأن الخاصة بها»[١٥٥]. فهذا كل ما في الأمر. فأنا أحيا في نطاق العالم الاجتماعي، ولا أقدر إلاّ أن أؤدّي تصرفات مشابهة إذا ما كنت في نفس الموقف، وموجهاً بنفس دوافع «لأن» أو بنفس دوافع «لكي» على أساس ما يسميه شوتس «بالمماثلة النمطية» Typical Sameness.

وللعلاقات الاجتماعية نمطها الأصلي Prototype القائم في العلاقة الاجتماعية التي تربطني بالأنا الآخر الذي أشاركه المكان والزمان. وفعلي الاجتماعي إذن ليس موجهاً فحسب إلى الوجود المادي لهذا الأنا الآخر، ولكن إلى فعله الذي أتوقع أن أستثيره بفعلي. وهكذا يكون رد فعل الآخر هو دافع «لكي» لفعلي. والنمط الأصلي لكل علاقة اجتماعية هو الصلة البين - ذاتية للدوافع. فإذا ما تخيلت، وأنا قاصد إلى فعلي، أنك سوف تفهم فعلي، وأن هذا الفهم سيغريك برد الفعل من جانبك بطريقة معينة، فأنا أتوقع أن دوافع «لكي» الخاصة بفعلي ستغدو دوافع «لأن» لرد فعلك، والعكس بالعكس[١٥٦].

والعالم الاجتماعي الذي أحيا فيه كواحد مرتبط بالآخرين من خلال علاقات متعددة هو بالنسبة لي موضوع يُفسَّر بوصفه منطوياً على معنى. فهو يحمل معنى بالنسبة لي، وعلى نفس النحو، أنا على يقين بأنه يحمل كذلك معنى بالنسبة للآخرين. وفضلاً عن ذلك، أفترض أن أفعالي الموجهة للآخرين ستكون مفهومة لديهم على نحو مماثل كما أفهم أفعال الآخرين الموجهة إليّ. وبسذاجة قليلة أو كبيرة، أفترض مقدماً وجود مخطط مرجعي مشترك لكل أفعالي وأفعال الآخرين معاً. وفوق ذلك لست معنياً فقط بالسلوك الظاهر للآخرين، بأدائهم للحركات والإيماءات الجسمانية، بل وكذلك بمقاصدهم ونواياهم. ويعني هذا أنني مهتم بدوافع «لكي» التي من

---

(١٥٥) Ibid., PP. 61 - 2.

(١٥٦) Ibid., P. 63.

أجلها يتصرفون على هذا الوجه، وبدوافع «لأن» التي تؤسس عليها أفعالهم. وما دمت مقتنعاً بأنهم يريدون التعبير عن أمر ما بمقتضى فعلهم، أو بأن لفعلهم وضعاً أو موقعاً معيناً داخل الإطار المرجعي المشترك، مقتنعاً بذلك، أحاول أن التقط المعنى الذي يكون للفعل المطروح للبحث، وخاصة بالنسبة للفاعلين المشاركين Co - Actors لي في العالم الاجتماعي. وإلى أن تعرض بينات وشواهد مضادة، أفترض مسبقاً أن هذا المعنى بالنسبة لهم، أي الفاعلين، يطابق المعنى الذي يكون لفعلهم بالنسبة لي.

وتفسير أفعال الآخرين، من وجهة نظر ذاتية الفاعل هو الذي يفرِّق بوضوح بين اتجاه إنسان يحيا وسط علاقات اجتماعية متبادلة متعددة يكون معنياً بها بوصفه طرفاً فيها، وبين الملاحظ البحت (الخالص Pure) الذي لا يكون معنياً، إلّا بنتاج موقف اجتماعي لا يشارك فيه، ويدرسه بذهن متجرد.

ولكن كيف يمكن أن نحافظ على وجهة النظر الذاتية في العلوم الاجتماعية في التناول العلمي الموضوعي لمثل هذه الظواهر الذاتية؟ تقوم الصعوبة، قبل كل شيء، فيما يتبناه الملاحظ العلمي من اتجاه معين خاص إزاء العالم الاجتماعي. فهو بوصفه رجل علم وليس كإنسان بين غيره من البشر، ليس طرفاً في العلاقات الاجتماعية المتداخلة، ولا يشارك في التيار الحي للاختبار المتبادل لدوافع لكي لأفعاله عن طريق ردود أفعال الغير، والعكس بالعكس. فهو كملاحظ خالص للعالم الاجتماعي، لا يقوم بأداء أفعال. ولكن ما «يفعله على نحو علمي» كنشر البحوث والتدريس ومناقشة المشكلات مع غيره، إنما يتم «داخل» العالم الاجتماعي: فهو يؤدّي أفعاله كإنسان بين بشر آخرين، متعاملاً مع العلم، ولكنه حينئذ لم يعد له الاتجاه المعين الخاص بالملاحظ العلمي الذي يتميز بأنه يجري في ترفع وانعزال Aloofness كامل. وعلى الملاحظ لكي يكون رجل علم اجتماعي أن يحزم أمره على أن يخطو خارج العالم الاجتماعي، وأن يدع كل مصلحة عملية فيه، وأن يقصر دوافع «لكي» لديه على الوصف والتفسير الأمين للعالم

الاجتماعي الذي يقوم بملاحظته. ولكن كيف يؤدّي هذا العمل؟

لا بدّ من الإقرار بأنه لا يستطيع التحقق مباشرة من صحة المعطيات التي يحصل عليها من المصادر المختلفة المتاحة له في نطاق العالم الاجتماعي وذلك لعجزه عن التواصل المباشر مع الفاعلين داخل هذا العالم. بيد أن له بوصفه إنساناً بين غيره من البشر خبراته الإنسانية المباشرة بالعالم الاجتماعي. وهو بهذه الأهلية Capacity يتيسّر له أن يصوغ الاستخبارات وينشر، ويستمع إلى الشهود، ويجري حالات الاختبار. ومن هذه المصادر وغيرها يجمع المعطيات التي سوف يستخدمها فيما بعد عندما يلوذ بعزلة التنظير. غير أن مهمة إقامة النظرية بما هي كذلك لا تبدأ إلّا بصوغ إطار أو مخطط تصوري Conceptual تنتظم حوله معلوماته التي اكتسبهاعن العالم الاجتماعي. فهنا لا بدّ من إجراء خاص يكفل تحقيق الموضوعية. ويعترف شوتس - كما يشيد - بالمأثورة التي حققها العلم الاجتماعي الحديث، وهي في نظره ذلك الأسلوب الذي صقله «ماكس فيبر» واستصفاه بوجه خاص.

وبموجب هذا الأسلوب يستبدل رجل العلم الاجتماعي بالكائنات الإنسانية التي يقوم بملاحظتها بوصفه فاعلاً (أو ممثلاً Actor) على المسرح الاجتماعي، عرائس أو دمى Puppets يخلقها هو نفسه، أو بعبارة أخرى، يقتصر هذا الأسلوب على اصطناع أنماط مثالية للفاعلين(١٥٧). فبعد أن يلاحظ رجل العلم حوادث معينة داخل العالم الاجتماعي على نحو ما هي عليه، معلولة للنشاط الإنساني، يشرع في صوغ نمط لتلك الحوادث. ثم يعمد إلى المساوقة Co - Ordinate بين هذه الأفعال النمطية وبين دوافع «لأن» و «لكي» نمطية يفترض ثباتها في عقل (أو نفس) فاعل متخيل. فهو إذنْ نمط مثالي شخصي، أي نموذج Model لفاعل يتخيله رجل العلم وقد وهب وعياً. ولكنه وعي محدود في محتواه بحيث لا يعدو تلك العناصر اللازمة لأداء أفعال معينة هي الأفعال النمطية محل النظر والبحث. ثم

---

(١٥٧) Ibid., PP. 63 - 5.

يغدق على هذا النمط المثالي تلك القطاعات من خطط الحياة وتلك الذخائر من الخبرات التي تلزم لرسم الآفاق والخلفيات المتخيلة لهذا الفاعل الدمية. ويتيح رجل العلم من هذه الأنماط المكونة فرضياً ما يجعلها في تركيب أو هيئة تتضمن كل عناصر الموقف الذي يقع في العالم الاجتماعي والملائم لأداء الفعل النمطي محل البحث. وبهذا يصل إلى نموذج للعالم الاجتماعي، أو إعادة بناء له، فهو يحتوي كل العناصر المناطة بالحادث الاجتماعي المختار من قبل رجل العلم كحادث نمطي، وذلك من أجل فحص وامتحان عميق. ويمثل هذا النموذج تماماً لمسلمة وجهة النظر الذاتية. فمنذ البداية يتصور الفاعل ـ الدمية على أن لديه نفس المعرفة الخاصة بالموقف بما فيه من الوسائل والظروف، التي قد تكون لدى الفاعل الواقعي في العالم الاجتماعي الواقعي. لذلك تدخل ـ منذ البداية ـ الدوافع الذاتية للفاعل الواقعي المؤدّي لفعل نمطي كعناصر ثابتة للوعي المراوغ Specious للنمط المثالي الشخصي. وعلى هذا فقد قدر على النمط المثالي الشخصي أن يؤدّي الدور الذي يجب على الفاعل في العالم الاجتماعي أن يتبناه لكي يقوم بالفعل النمطي. وبما أن النمط المفترض على هذا الوجه الذي يؤدّي بموجبه أفعالاً نمطية، فإن العناصر الموضوعية والذاتية في تكوين وحدات الفعل تتطابق. فصوغ النمط، واختيار الحادث النمطي، والعناصر التي نعدّها نمطية هي كلها جميعاً مصطلحات تصورية يمكن أن تُناقش موضوعياً، ومطروحة للنقد، والتحقق من صدقها. فالعلماء الاجتماعيون لا يضعونها اعتباطاً ودون قيد أو ضبط. بل إن قوانين صوغها شديدة الصرامة. بحيث أن ما يبدو كضرب من التعسف في عمل رجل العلم إنما هو أقل كثيراً مما يتبادر للوهلة الأولى[١٥٨].

فهذه المحاولة كما يقول «بانديو بادهياي» كانت سعياً من شوتس لاستعادة الموضوعية بعد تسليمه بالمنهج الفنومنولوجي وإطار ماكس فيبر

---

(١٥٨) Ibid., PP. 65 - 6.

أفضى به إلى تعديه النماذج النمطية للدوافع ونماذج التفاعل فيما يسميه «بالنماذج الإنسانية المصغرة» Homunculi(١٥٩).

ولقد أفاض شوتس في بيان المبادىء والشروط اللازمة لصوغ هذه الأنماط المثالية في مقال له عن «العقلانية في العالم الاجتماعي(*)» ويوجزها في أربع مصادرات هي:

١ ـ مصادرة الإناطة: بمعنى أن المشكلة متى وقع اختيار رجل العلم الاجتماعي عليها، فإنها تخلق مخططاً مرجعياً، وتحدد المدى الذي يمكن في نطاقه صوغ الأنماط المثالية المناطة.

٢ ـ مصادرة اللياقة Adequacy، فلا بدّ لكل مصطلح مستخدم في النسق العلمي الذي يرجع إلى الفعل الإنساني المؤدّى في نطاق عالم الحياة بواسطة فاعل فردي على النحو الذي بينه التكوين النمطي، لا بدّ أن يكون معقولاً ومفهوماً لدى الفاعل نفسه كما يكون كذلك بالنسبة لغيره من رفاقه في الحياة.

٣ ـ مصادرة الاتساق المنطقي وهي وجوب التزام نسق الأنماط المثالية بمبادىء المنطق الصوري.

٤ ـ مصادرة التوافق أو التساوق Compatibility، وهي التي توجب أن يحتوي نسق الأنماط المثالية فحسب على الافتراضات التي تقبل التحقق علمياً، بحيث تكون على اتفاق تام مع سائر معرفتنا العلمية.

فمن شأن هذه المصادرات أن تكفل الضمانات اللازمة في تعامل العلوم الاجتماعية مع العالم الاجتماعي الواقعي وهو عالم الحياة الوحيد الذي يضمنا جميعاً، وليس في التعامل مع عالم خيالي غريب عنه، يستقلّ بنفسه، ولا صلة له به(١٦٠).

---

(١٥٩) P. Bandyopadhyay, «One sociology or Many» in socioogical Review, P. 28.

(*) نشر له في مايو ١٩٤٣ في مجلة Economica تحت عنوان: Rationality in the Social World

(١٦٠) Ibid., P. 67.

٦ - الموضوعية في الماهية:
«تحليل ونقد»

لا ريب أن البحث في العلوم الإنسانية كان في حاجة إلى تجلية العلاقة بين الباحث وموضوع بحثه وهي العلاقة التي تجنّب الوضعيون دراستها لأن موقفهم من العلوم الإنسانية ومنهجهم في بحثها لا يثير بحكم طبيعته مشكلة من هذا الطراز، فنوعية الظاهرة الإنسانية والاجتماعية، ومنهج علومها لا يختلفان جوهرياً عمّا هو قائم في العلوم الطبيعية، فما حاجتنا إذن في إضاعة الجهد والوقت في درس مشكلة لا وجود لها اللّهم إلاّ حين يفقد الباحث نزاهته واستقامته أو يتراخى في الالتزام بشروط المنهج العلمي، وهي نقائص وعيوب لا تخص عالماً دون آخر أو علماً دون علم. وهكذا تمّ حل مشكلة العلاقة بين الباحث وموضوع بحثه، أو مشكلة الموضوعية بعبارة أخرى، بالغائها واستبعادها من قائمة المشكلات.

وإذا ما كان ثمة قطبين هما الباحث من جهة والموضوع من جهة أخرى، فإن أصحاب موقف الواقعة قد دمجوا بينهما لحساب الموضوع، على حين اتخذ أصحاب موقف الماهية المنحى المضاد، فدمجوا بين القطبين ولكن لحساب الذات.

ورغم سخط معظم أصحاب موقف الماهية على المذهب المثالي بصورته التقليدية، فإنهم يتفقون معه فيما يسلم إليه من الوجهة المنهجية وما يفترض من مصادرات، فالإنسان الذي يتحدثون عنه سواء كان ذاتاً خاضعة للدراسة، أو باحثاً فيه، هو إنسان أو صورة إنسان بالمعنى الأرسطي، قد

استقرّت معالمها وتحددت قسماتها وماهيتها، فهي الإنسان العاقل الرشيد الذي وهِبت له قدراته ومشاعره على النحو الذي تحقق لأصحابنا خلال محاولات النجاح والإخفاق في تجاوز المطالب العضوية والنفسية والاجتماعية، والتفوق على توزعها ونسبيتها. والتجربة المعاشة أو الوعي حاضر مستمر لا ماضٍ له ولا مستقبل(*).

ومن هذا التصور الضمني للإنسان، باحثاً أو موضوعاً للبحث، جاء افتراضهم لليقين المطلق لأفكارهم ومناهجهم، فالأمور جميعاً تكاد ماهياتها أن تكون محددة وليس علينا إلاّ أن نعود إلى الذات في صفائها، أو العقل في نقائه، لنسلمها المعرفة الصادقة الموضوعية. ولا يتركنا أصحاب موقف الماهية وحيدين مع الذات، بل يطمئنوننا قبل كل شيء، بوجود ضمان يكفل الموضوعية واليقين، فمثلما يكون «الصدق الإلهي» عند ديكارت، هناك العقل الموضوعي عند ديلتاي، والأنا الترنسندنتالية عند هوسرل. ويضيفون إلى هذا الضمان، الثقة بالحَدْس، الذي لا يأتيه الباطل، ولا تجوز عليه أغاليط التجارب الطبيعية وانحرافات الحواس. غير أننا لا يمكن أن نسلِّم معهم بما يفضي إليه الحَدْس من يقين، فهو يقين لا شأن له بالعلم لأنه لا يعين لنا الطرائق التي نتحقق بها من صحته لأن ما جاء بالحَدْس لا يثبته إلاّ الحَدْس، كما يقول هوسرل، ومن ثمّ فهو يقين فردي لا يمهِّد سبيلاً نحو الموضوعية العلمية. وكيف نضمن صحة ما كتبه أصحابنا وهم جالسون إلى مكاتبهم، ونتثبّت من صدقه خارج غرفات المكاتب؟ لا شك أن ما كتبه هؤلاء جاء نتيجة لتعمقهم في معنى تجاربهم المعاشة، ولكن ما هي الطريقة التي بمقتضاها نسلِّم معهم بأن تجاربهم هي

(*) الزمان عند هوسرل «ليس خطاً (تقدمياً) بل شبكة من الأفعال القصدية» وهي التوتر Tension والاستبقاء Retention والترقب protenstion. عن هوسرل في محاضراته «فنومنولوجيا الشعور الداخلي بالزمان» مقتبسة في: ثبت المصطلحات الذي أورده د. سامي محمود علي في نهاية ترجمته لكتاب سارتر نظرية في الانفعالات، ص ٨٣.

عينها، أو هي النموذج الذي يمكن أن يتكرر لدى غيرهم من البشر خارج مجتمعاتهم وعصورهم؟ فهناك خلط بين مسألتين: كيف نفكر؟ وفيم نفكر؟ والمنهج الذاتي قد تكون له أهميته في التحليل المستقطب أي بمعنى تحليل وتقويم أو نقد عناصر الذات العارفة، وليس موضوع المعرفة. ولا يكون له بموجب ذلك الأهلية أو المشروعية في بناء أو إنشاء المعرفة التي قد تزعمها هذه الوجهات من النظر. فهو تحليل مستقطب لأنه ينجذب فقط إلى أحد مكونات الموقف العرفاني ويغفل الجانب الآخر رغم محاولته إغراقنا في مصطلحات تبدو عليها مسحة الموضوعية مثل التجارب والوقائع القصدية، والمقابل الموضوعي، والتقوّم (أو التكوين) وغيرها. فهو اعتراف بالقطب الآخر ولكن ريثما يتم الحاقه وضمه إلى القطب الأول وهوالذات. فهل هي مُضيٌّ إلى الأشياء أم تُرى هي عودة إلى رحم الذات؟

إن المجتمع والتاريخ عند أصحابنا مؤلف في التحليل الأخير من ذوات ووقائع فردية ولا خلاف حول هذا، ولكن ثمة طرق متعددة لتناولهما، الفن أولاها وهو الذي يحتفظ بهذه الفردية العينية لا يعدوها، لا تقبل التحقق المباشر، والعلم هو الذي يبدأ بها ليتجاوزها إلى التعميم الذي يقبل التحقق من صحته. هنا تختلط الأمور عند أصحابنا فيضعون الفن والفلسفة والعلم في سلّة واحدة هي العلم أو هي الفلسفة بوصفها علماً. فوصفهم لتجاربهم المعاشة (فن) يقوم على أساس من وجهة نظر شاملة للإنسان في العالم (فلسفة) حيث يستخلصون قضاياهم العامة التي يعدونها تأسيساً وتحقيقاً للمشروع العلمي في العلوم الإنسانية. وبذلك نواجه مرة أخرى مأزق الخلط بين المستوى الأنطولوجي والمنهجي، على النحو الذي يعجزنا عن قبول وجهة نظرهم وآرائهم في العلم إلّا إذا سلّمنا منذ البداية بمصادراتهم الفلسفية. وما زلنا إذنْ إزاء عقبة حقيقية في وجه تحقيق الموضوعية العلمية. فالموضوعية عند معظم أصحاب هذا الاتجاه ليست شرطاً ومطلباً بقدر ما هي هدف محقق بالفعل في نظرهم. فالقول بأنها «ما يصدق دائماً» لدى الجميع تعريف وشرط ومطلب يحثنا على إنجازه كهدف،

ولا يكفي أن يُقال إن الناس جميعاً ودائماً يصنعون كذا وكذا في تجاربهم المعاشة، ويفكرون على هذا النحو أو ذاك لكي يلتقي طرفا الدائرة بين المطلب وتحقيقه، فما زلنا حيث بدأنا، نرفع أقدامنا ونخفضها دون أن نتحرك خطوة.

وللنظرْ في «التفهم» وما يقترن به من «مشاعر»، وابتعاث Nacher-leben, Reliving وانتساخ Reproduction - Nachbilder وهو ما يزعمون أنه المنهج الملائم لنوعية الظاهرة الإنسانية. ولا شك في أهمية هذا الأسلوب في تناول الظواهر الإنسانية إذا ما حددنا مهمته وإمكانياته. فليس فيه من جديد إلاّ ما يمكن أن نصوغه في عبارة فظّة هي: أن نضع أنفسنا موضع الآخرين. وفي هذا افتراض مسبق بأن الآخرين يشعرون ويسلكون مثلما نشعر ونسلك. وهو افتراض لا ينبغي أن نبدأ به بل الأحرى أن نبدأ بإثباته.

ورغم بساطة هذا «المنهج» فقد ارتدى عند الكثير من علماء النفس والاجتماع أثواباً كثيفة من الاصطلاحات. «فزنانيكي» Znanieki يتحدث عن الخبرة بالإنابة Vicarious Experience مصدراً للمعطيات السوسيولوجية المتعلقة بما يسميه «بالمعامل الإنساني» Humanistic coefficient كما يتحدث «ماكيفر» Maciver عن عملية «إعادة البناء الخيالية» Imaginative reconstruction كما يلحُّ «سوروكين» Sorokin على أهمية استخدام ما يسميه بالمنهج المنطقي المشمول بالمعنى Logico - Meaningful Method[١٦١] كذلك يسميها فرانز الكزاندر «بالقياس الانفعالي» Emotional Syllogism[١٦٢].

فإذا ما كان الوقائعيون يقنعون ـ كما أسلفنا في الفصل السابق ـ بالارتباط الظاهر بين المتغيرات دون التعمق فيما جرى من تغير أو تفاعل داخلي بين هذه المتغيرات جعلها على هذا النحو دون ذاك، فإن أصحابنا يسعون، بالتفهم، إلى النفاذ إلى هذا التتابع الداخلي الذي يتوسّط بين

(١٦١) T. Abel. Op. Cit., P. 678.

(١٦٢) Ibid., P. 84.

المتغيرات المستقلة والتابعة. وهنا يفيد التفهم في التنبيه إلى قصور المناهج الوضعية والسلوكية، ولكنه لا يقدم لنا منهجاً بديلاً محدد الخطوات لإثبات هذه الوسائط. «فنحن» نتفهم «تصرفاً إنسانياً معيناً إذا ما كان في وسعنا أن نطبق عليه تعميماً مؤسساً على خبرة شخصية»(١٦٣). وهذا الضرب من التعميمات التي يسميها «آبلْ» Abel معايير أو مبادىء Maxims السلوك لم تسجل من قبل في المراجع العلمية، ويمكن افتراضها بحسب مقتضى الحال، ونقبلها بوصفها قضايا عامة رغم أنها لم تُقرر على أسس تجريبية، وتبدو لنا أمراً بيّناً بذاته. وإذا ما كانت عملية التفهّم منطوية على تطبيق معرفة نملكها من قبل فإنها لا تفيد كوسيلة للكشف، بل في وسعها في أفضل حالاتها أن تؤيد ما نعرفه من قبل. كما يمكنها أن تتيح من الاستبصارات في المراحل الاستطلاعية لدراسة موضوع من الموضوعات بحيث يمكن أن تفيد في وضع الفروض، ولكن ليس في مقدورها أن تتحقق من صحتها أو كذبها(١٦٤).

وعلى هذا الوجه فإن ما يؤسس على «التفهم» من أبنية فرضية، ونماذج تصورية، وأنماط مثالية، لا يمكن أن يرقى إلى مستوى الفروض العلمية التي تجدر بحق المواطنة في المشروع العلمي.

فإذا ما تأملنا الصرح الهائل للفنومنولوجيا لوجدنا أن أكثر موضوعات الدراسة لديها مشكلات أفضى إليها منهجها ومصادراتها الأولى أكثر مما هي مشكلات خليقة بالبحث العلمي. فالانطواء على الذات والتعليق والتعكيف لا بدّ أن يثير مشكلات وجود الآخر والاتصال بين الذوات وغيرها مما تزخر بها مؤلفات هوسرل. ولست على يقين من وجوب أو جدوى انشغال العلماء في العلوم الإنسانية بإثبات وجود الآخرين من البشر. بيد أنني على يقين من ضرورة أو جدوى البحث فيما يميز موضوعياً

---

(١٦٣) Ibid., P. 680.

(١٦٤) Ibid., PP. 684 - 7.

بين ما هو واقعي وما هو موهوم مختلق. وهذا لم يكن من شأنه أن يبعث الحماس على درسه لدى هوسرل.

وقد عُني هوسرل بالرد الماهوي والأبنية والعلاقات الماهوية وأولاها أهمية أنطولوجية مستقلة. فإذا ما قصدنا بالماهية كما يقول «فاربر» - الفنومنولوجي المرتد - أن «بدونها كان من الممكن ألا يكون الشيء ما هو عليه»، فليس هناك ما يضمن الواقع المستمر للماهية لأن السمات الماهوية للشيء قد تتوقف عن الوجود مع الحادثة العينية الموضحة لهذه السمات. فالماهيات إذنْ يمكن أن تكون أموراً تخص المعرفة موضحة بوساطة الحوادث، ولكن بدون استقلال أنطولوجي، ودون أية مكانة أنطولوجية ممتازة. فالماهية المنفصلة محض وهم Fiction[١٦٥].

والرد الفنومنولوجي والتأمل الانعكاسي يمكن أن يتخذ بوصفه إجراء منهجياً يفيد في تعليق الحكم على كل الاعتقادات، والتأكد من أن شيئاً لم يؤخذ بسذاجة على محمل التسليم، وأن كل الأسئلة المتعلقة بالبينات والأدلّة ستُثار وسيجاب عنها إنْ كان ذلك ممكناً. ولا بدّ أن الأمر سيكون شديد البساطة في حالة الموائد والأشجار والمكعبات كما صنع هوسرل. غير أن الأمر يختلف في حالة بحث الصراع الصناعي. فالتحرر من التحيز أمر لازم إذا ما كان لنا أن نقرر شيئاً صادقاً على نحو موضوعي. وتقرير ملاحظ واحد لا بدّ أن يفحص في صلته مع كل الوقائع المناطة المعروفة، ولا بدّ أن يقارن، إذا كان ذلك ممكناً، مع تقارير ملاحظين آخرين. فإذا كان لمثل هذا التقرير حدوده التجريبية وصعابه، فماذا يمكن أن يُقال عن التأملات الانعكاسية عن حالة الصراع هذه؟ فإذا ما استخلص المرء «الماهية» أو التزم فحسب بما هو «ماهوي» فلا بدّ أن يكون على حذر خشية أن تفوته العينية الكاملة للكائنات الإنسانية الحية في علاقاتها الاجتماعية

---

(١٦٥) M. Farber «Toward Naturalistic philosoply of experience in Diogenes, 1967. 60, p. 118.

الفعلية. ويبدو أن وابل الاصطلاحات الفنومنولوجية مثل النوئيم والنويس والموضوعية القصدية، والماهوية... الخ، وعدم التقدير الواضح للمستوى الوقائعي للخبرة، يبدو أنه أشد الوسائل فعالية في التخلص من المشكلات الحقيقية للخبرة الاجتماعية. والمكانة الملائمة التي يمكن التسليم بها للتحليل الفنومنولوجي هي ما تشغله كطراز من التحليل الاستاتيكي(١٦٦).

والواقع أن هوسرل في تأسيسه للعلم وللفلسفة لم يكن على دراية واسعة بتطورات العلم. فهذا ما نلقاه عنده من فهم معين للمفهومات أو التصورات العلمية ودورها في البحث. فكان ما يزال حريصاً على التصور النيوتوني للمفهومات التي كان يعدها نيوتن نتاج تجريد مثالي من الوقائع والتجارب. بينما هي في تصور آينشتين ابتكارات عقلية حرة يصطنعها الباحث لمزيد من الفهم والاستيعاب ويمكن أن تُستبدل بغيرها(١٦٧). ويؤيدنا في هذا ما وصف به هوسرل الهندسة النظرية، فهي عنده العلم الماهوي للمكان، وقد وضعها مع الفنومنولوجيا بوصفهما معاً علمين للماهية(١٦٨). ويبدو أنه لم يفطن إلى تعدد الهندسات اللاإقليدية بقدر تعدد اختلاف مسلماتها وتعريفاتها ومبادئها. وهي من ثمّ يغلب عليها طابع الابتكار العقلي الذي لا يُشترَط فيه سوى سلامة الاستنباط وخصوبة الاستنتاج. فهل ينشد هوسرل للعلوم الإنسانية أن تحتذي هذا المثال؟

وإذا كانت الماهية تفترض الثبات فإن أمثلته المختارة مأخوذة من مرحلة معينة من مراحل تطور العلم، وبالتالي فإن هذه الثوابت نفسها تتغير وتتبدل وحينئذ لن نجد بين أيدينا من ماهياته شيئاً ثابتاً.

ويمتزج تصور هوسرل للعلم بتصوره للفلسفة، ولا يبرره في هذا المزج أو الخلط اللفظ الألماني Wissenschaft الذي يُطلق على كل معرفة، فقد أراد

---

(١٦٦) Ibid., P. 115.

(١٦٧) يُقارن بالقسم الأخير من الفصل السابق.

(١٦٨) Hussarl, Ideas, P. 225.

هوسرل للفلسفة أن تكون علماً دقيقاً محكماً. ويقع بذلك أسير أوهام كل ضروب «الفلسفة العلمية» التي تخلط بين مهمتين مختلفتين. فللفلسفة غايتها ومناهجها وموضوعاتها التي تخصها وتفرقها عن غاية العلم ومناهجه وموضوعاته. فتغدو الفلسفة عند هوسرل علماً للماهيات الثابتة التي لا تختلف في أي مكان وزمان، وشرطاً قَبْلياً لصحة العلوم. فهذا التوحّد بين دوري الفلسفة والعلم لا بدّ أن ينزلق بالمذهب الفلسفي إلى التحول إلى دوجماطية عنيدة أو لاهوت عصري. فتلفق بين وظيفتين متباينتين تلفيقاً قد يدفع في نهاية الأمر إلى اخفاقهما معاً. فهي تحتفظ بوظيفة الفلسفة كشيء يمكن أن يستمر ويدوم ما دامت إطاراً شاملاً من الافتراضات والتوجيهات النظرية والمنهجية التي لا تستوجب تحققاً مباشراً يكشف في المدى القصير صحتها أو بطلانها. وفي الوقت عينه تحاول أن تتدثر برداء العلم وتتشبث بطابعه التقريبي المتطور الذي يسمح لنظرياته وقوانينه أن تتجاوز بعضها لكي تبلغ صيغاً أكثر عمومية وأشد استيعاباً لحالات متعددة متجددة. وتفسد «الفلسفة العلمية» الأمرين معاً. فهي بوصفها فلسفة عجزت عن تقديم تجريد وتعميم مشروع لأنها أثقلت خطوها، وضيقت من شمولها بتعلقها بصحة نظرية معينة، أو بارتهانها بقوانين (أو ماهيات) محددة. ولأنها تزعم لنفسها صفة العلم فرضت عليه أن يقف وحسبه أن ينصرف إلى مجموعة من الاجتهادات لفهم النصوص.

ولا ريب أن هوسرل قد أقام لوناً معقداً من «الرياضيات» الفلسفية لم يستخدم فيها رموزاً، بل صكّ لها مصطلحات لم يسعفه المعجم الفلسفي المألوف أو اللغة الألمانية في اشتقاقها ولجأ فضلاً عنها إلى اليونانية واللاتينية، يحوّر ويعدّل ويضيف ليخرج لنا نسقاً اصطلاحياً مقطوع الصلة بالمعاني الفلسفية والعلمية المألوفة لألفاظه. وهي ألفاظ يجهد نفسه في جعلها مستغلقة، ويشقّ على نفسه وعلى غيره لكي يقطع وشائج القربى الفكرية بينه وبين كل فكر سابق عليه. غير أننا قد ندهش عندما لا نجد في «رياضياته» الفلسفية محتوى جديداً يمكن أن يُضاف إلى معرفتنا بالأشياء

والإنسان ولعلّ أبرز الأمثلة على هذا اسم «الفنومنولوجيا» نفسها التي تعني علم الظواهر. «فالظاهرة» قد اكتسبت معناها عبر تاريخ طويل من البحث، ولا بأس على هوسرل إذا ما رفض هذا المعنى التقليدي، ولكنه يضفي عليها معنى آخر لا يزيد كثيراً على ما يعنيه: الشيء بالنسبة لي، أو كما يبدو لي في الوعي والشعور.

ولا نقصد مما سبق أن ننكر على هوسرل مكانته في تاريخ الفلسفة والعلم، فمؤلفاته، رغم تعقيدها، دعوة حارة للوضوح، ونداء ملحٌ للنقد، وإبراز لدور الذات والوعي في مزاولة المنهج، أو فهم موضوعات الدراسة في العلوم الإنسانية.

فإذا نظرنا فيما طبقه سارتر من منهج فنومنولوجي على الانفعالات لوجدنا محاولة فلسفية تأملية ليس من شأنها أن تقدم فروضاً محددة بالمعنى العلمي يمكن التحقق من صحتها، فهي رهينة التسليم بالتفسير الوجودي (وخاصة عند هايدجر) لبعض الأفكار الفنومنولوجية. ويمكن أن ننطلق من بدايات مختلفة لنبلغ نتائج مختلفة. ويكفي أن يجلس الباحث إلى مكتبه تاركاً العنان لتأملاته، ليصل إلى تحليلات فنومنولوجية على شريطة أن يستخدم بعض اصطلاحاتها، وليس لغيره من الباحثين أن يحسم في صحة تأملاته أو كذبها لأن سارتر أو غيره لم يعين الوسائل والطرائق التي يمكن بمقتضاها أن يستخدمها غيره لكي يصل إلى النتائج نفسها. «فلا يمكن النفاذ إلى الفنومنولوجيا إلّا بالطريقة الفنومنولوجية»[١٦٩] كما يقول ميرلو بونتي. أمّا كيف نتحقق من سلامة المنهج فهذا أمر آخر لا يجيبنا عليه الفنومنولوجيون.

أمّا «شوتس» فمزج بين ماكس فيبر وبين هوسرل في تنميطه للفعل الاجتماعي ولم يقدم لنا في النهاية سوى تفرقة هزيلة بين ما يسميه بدوافع

---

(١٦٩) مقتبسة في روجيه جارودي، النظرية المادية في المعرفة، ترجمة إبراهيم قريط، ص ٤٠٩.

«لكي» ودوافع «لأن» التي يمكن أن نطلق عليها الدوافع الغائية والدوافع العلية دون أن ننقص من معناها شيئاً. ولقد جعل شوتس من هذه التفرقة إسهاماً جليلاً في علم الاجتماع، وأرهق نفسه في صنع ما أسماه بالفاعل - الدمية الذي سعى إلى إقامته نموذجاً إنسانياً مصغراً ونمطاً مثالياً للإنسان في كل العصور والمجتمعات. ولا شك أن شوتس لم يكن غافلاً عن الإمكانيات التي لا يحصرها عد في صنع دمى أخرى. ولا ندري كيف نفاضل بينها فالمصادرات أو الشروط الأربعة التي وضعها لا تكفي في حسم الاختيار بين هذه الدمى، فضلاً عن التحقق من صحتها.

وعلى هذا الوجه، فإنّا لا نحسب أننا قد تقدمنا خطوات على طريق تحقيق الموضوعية في العلوم الإنسانية. ورغم الوثبة فما زلنا في مكاننا لم نبرحه.

الفصل الرابع

الموضوعية من الداخل والخارج

«البنية»

اللاواعية والعميقة

تمهيد:

١ ـ الموضوعية في النموذج «بنيوية شتراوس»

٢ ـ الموضوعية في القياس الاجتماعي «سوسيومترية مورينو»



تمهيد

بدا في الفصلين السابقين استقطاب واضح للعلاقة بين الباحث وموضوع بحثه، فإمّا تتعين بؤرة الاهتمام والتوجيه في الموضوع «الخارجي»، وإمّا تنسحب إلى الداخل حيث الذات العارفة وإمكانياتها وقدراتها على «التكوين» و «التفهم». وقد يجوز لنا ـ إلى مدى معين ـ أن نرّد البواعث المباشرة على هذا الاستقطاب عند هذين المحورين، إلى ردود فعل متبادلة نجمت عن المبالغة في ترجيح جانب أو بعد على آخر، والاحتفاء بأحدهما دون الآخر. لهذا كان من المتوقع أن تبرز اتجاهات منهجية ونظرية تسعى إلى إعادة التوازن والتكامل، وليس التلفيق بينهما، وهي الاتجاهات التي اجتزأنا منها وانتخبنا نموذجين، يُعنَى أولهما بالجماعات والظواهر الكبرى وهو ما يحلو للبعض أحياناً تسميته بالماكرو سوسيولوجيا، وينصرف ثانيهما إلى دراسة الجماعات والظواهر الصغرى حيث يمكن أن يطلق عليها الميكروسوسيولوجيا.

والنموذج الأول هو «البنيوية» Structuralism كما تحددت قسماتها النظرية والمنهجية لدى كلود ليفي ـ شتراوس، والثاني هو «السوسيومترية» Sociometry الذي يُترجَم ـ على سبيل التساهل ـ إلى القياس الاجتماعي نحو ما وضع أسسه وعيّن مناهجه جاكوب مورينو.

ويشترك النموذجان في الإقرار بنوعية الظاهرة الإنسانية بكل ما يفرقها عن موضوعات العلوم الطبيعية، ولكن في عين اللحظة التي يطوعان فيها

تلك الظاهرة للدراسة الموضوعية على الوجه الذي يخضعها للتكميم والقياس دون أن تفقد عينيتها وماهيتها. فثمة حرص معلن على الاهتمام المباشر بالوعي واللاوعي (شتراوس) والتلقائية والإبداع (مورينو)، وتوازن دقيق بين «داخل» الظاهرة كما يحياها ويتمثلها الإنسان وبين ما يمكن أن تتخذه من علاقات «خارجية» تسلِّم نفسها للتسجيل والقياس. وقد تيسّر لهذه المواقف أن تحلّ بطريقتها ضروب التعارض المأثورة في العلوم الإنسانية وأهمها التضاد العنيد بين النزعتين الإسمية والواقعية، وبين الفردية والكلية، وكذلك بين النزعتين التجريبية والعقلية حيث يفتقد التكامل بين المنهج والنظرية، والتحليل والتركيب، والكم والكيف. بل يمكن أن نوجز ذلك جميعاً في الوصف الذي ارتضاه كل منهما وصرّح به في تناول قضاياه، وهو الجدل. فبنيوية شتراوس تلتزم بالجدل كما تصوره ماركس، فقد أراد شتراوس بمنهجه ونظريته أن يجد له مكاناً خاصاً بين البناء الأدنى والأعلى[1]. وكذلك يصف مورينو سوسيومتريته بأنها المركب الجدلي الذي يرفع التناقص ويؤلف بين علم الاجتماع (بالمعنى الأمبيريقي) وبين الاشتراكية العلمية[2]. واستطاعت هذه المواقف التكاملية أن تستوعب بأسلوبها الخاص، أعمق ما أثمرته التقاليد المنهجية الأنجلو ساكسونية، والصروح المذهبية الألمانية والفرنسية في العلوم الإنسانية. ولم تكن أعمالهم ابنثاقاً عبقرياً عن الهام واقتدار شخصي بقدر ما كان محصلة لاختمارات متفاعلة للمناخ الفكري والسياق الاجتماعي المعاصر. فكان شتراوس ومورينو على دراية واسعة بأحدث تطورات العلوم الطبيعية والإنسانية وكانا على صلة عملية مباشرة بالمواقف التجريبية الفعلية التي حثتهما على صقل أفكارهما ومناهجهما.

وقد كان من المشكوك فيه أن يبلغا ما بلغاه من مستوى الإحكام المنهجي والنظري دون أن تكون نظريات المجال Field والكوانتم والنسبية

---

(١) J. Piaget, **Le Structuralisme**, P. 93.

(٢) J. Moreno, **The Sociometry Reader**, edited by j. Moreno et al, P. XII.

قد صيغت في العلوم الطبيعية[٣].

وكذلك النظرية العامة للأنساق[٤]، وقبل أن تكتسب الماركسية نفوذها من حيث النظرية أو الممارسة(*)، فضلاً عن الأساليب الرياضية

---

(٣) المجال نطاق أو تشكيل معين من المكان يتحكم كل جزء من أجزائه في الآخر تحكماً متبادلاً وفقاً للتركيب والبناء الخاص للمجموع من خلال الاقتران الزماني. وعُنيت النسبية «بالإطار المرجعي» (أو إطار الإشارة) Frame or reference الذي يحدد دور الملاحظ النسبي. وأفضت نظرية الكوانتم إلى «مبدأ اللاتعين» الذي يكشف عن تأثير القياس أو الملاحظة في الموضوع.

(٤) تهدف نظرية الأنساق العامة إلى إبراز الخواص والمبادىء والقوانين التي تميز الأنساق بوجه عام بغضّ النظر عن نوعها الخاص وطبيعة عناصرها المكونة، والعلاقات أو القوى التي بينها. والنسق هو كل مركب من عناصر في حالة تفاعل منتظم. وهو ليس مجموع الوحدات التي تحكم كل منها قوانين العلية، بل هو بالأحرى كلية العلاقات بين هذه الوحدات، والمهم في النظرية هو «التعقيد المنظم» الذي يعني أن إضافة كائن جديد لا يضيف فحسب علاقة ذلك الكائن بسائر الكائنات، بل يعدل العلاقات بين سائر الكائنات داخل النسق.

(*) كان من الممكن أن تتخذ الماركسية نموذجاً من نماذج «الموضوعية من الداخل والخارج» وخاصة في العلاقة بين المعرفة والممارسة، غير أن التكامل أو التفاعل الذي أقرّته بين الوعي والوجود الاجتماعي كان منصباً على المستوى الأنطولوجي للموضوعية وليس على المستوى المنهجي الذي يحدد العلاقة بين الباحث وموضوع بحثه اللّهم إلاّ في عنايتها بالتحليل الأيديولوجي. وينبغي أن نشير إلى أن ماركس لم يغفل دور الوعي. ولكنه حرص على إعادة التوازن بين الوعي والوجود بعد أن كاد يصبح الوعي عند معظم المفكرين المعاصرين له والسابقين عليه الدافع الوحيد لحركة المجتمع والتاريخ. ولهذا نذر ماركس نفسه لتوكيد أهمية الوجود الموضوعي في مقابل الوعي على نحو ما نتبينه في أول مؤلفاته «الماركسية» وهو «الأيديولوجية الألمانية» ١٨٤٦. ولم يجد فسحة من الوقت أو الجهد لدراسة العلاقة المتوازنة بين الوعي والوجود، وقد ذكر انجلس أن ماركس كان يأمل في تخصيص مؤلف عن المنهج الجدلي ولكن المنية عاجلته. وقد تذكرنا العلاقة الجدلية عند ماركس بين الوعي والوجود في مجال التاريخ والمجتمع بما تطلّع إليه السرياليون في مجال الفن من ـ

والإحصائية المتقدمة في صوغ النماذج Models. هذا إلى جانب انفتاح العالم الإنساني أمام الدراسة الميسّرة والمنظمة وانهيار الحواجز بين المجتمعات المتقدمة والبدائية.

ومهما يكن من أمر البنيوية والسوسيومترية فقد استهدفتا بلوغ مستوى العلوم الطبيعية وليس احتذاء نموذجها وذلك بمعنى الاحتفاظ بنوعية الظاهرة الإنسانية مع تحقيق الصيغة العلمية الموضوعية. ولقد تمثل تقدمهما نحو هذا الهدف في نجاحهما في التمييز بين عالم الحواس والخبرة المباشرة، وبين الصورة العلمية للظاهرة الإنسانية على النحو الذي يذكّرنا بالتفرقة التي فصّلناها من قبل بين عالم الحس وصورة العالم الفيزيائية في العلوم الفيزيائية(*).

فأمّا أصحاب محور الواقعة فقد خلطوا بين الأمرين وأضفوا على كل واقعة حسية الصورة العلمية، ولم يميزوا بين ما هو جوهري وما هو عَرَضي، وكانت النتيجة من حيث المحتوى النظري ركاماً من المعطيات، ومن حيث المنهج اختزالاً للواقع الإنساني.

على حين وقف أصحاب الماهية على المستوى العيني، والمعطى المباشر الفردي، وجعلوه فارقاً بين العلوم الإنسانية والطبيعية. فليس ثمة ما يستسلم للانتظام والتعميم، وبالتالي لا يبقى بين أيدينا ما يستوجب التحقق المنهجي.

أمّا أصحابنا فواعون وحريصون على هذا التمييز الصريح بين العالمين، واستطاعوا أن يسلكوا أشق الموضوعات الإنسانية على الدراسة بما تنطوي عليه من وعي أو لا وعي، ومن تلقائية وإبداع، أن يسلكوها في نماذج

= اعادة التوازن بين اللاوعي والواقع (الواعي) في سبيكة تعلو الواقع، ولكنهم انصرفوا إلى اللاوعي يصوّرون محتوياته ورموزه لأنه لم يكن قد حظي بالاهتمام الذي شغله الواقع من قبل.

(*) في قسم «الموضوعية في الواقعة» من الفصل الثاني.

ومصفوفات اجتماعية Sociograms تذعن للقياس والصياغة الرياضية. كما قاموا بتجلية الصلة بين دور الباحث وبين موضوعات دراسته، ليس على المستوى الفردي كما هو الحال عند أصحاب الماهية، وليس بالأغضاء عن تلك الصلة مثلما هو الشأن لدى أصحاب الواقعة، بل على المستوى المنهجي العام الذي يهم العلم، وهذا هو ما نعمد إلى إيضاحه فيما يلي:

١ - الموضوعية في النموذج:

«بنيوية ليفي شتراوس»

يؤكد شتراوس منذ البداية أن مصطلح «البناء الاجتماعي» لا يتعلق بالواقع التجربي بل بالنماذج Models التي تُشيد وفقاً له. ولعلّ هذا يعاون على التمييز بين مفهومين وثيقي الصلة يالقدر الذي يدعو أحياناً إلى الخلط بينهما، وهما البناء الاجتماعي والعلاقات الاجتماعية، فالعلاقات الاجتماعية هي المواد الخام التي تُشكل منها النماذج التي يتألف منها البناء الاجتماعي الذي لا يمكن ردّه أو اختزاله إلى جملة العلاقات الاجتماعية التي تخضع للوصف في مجتمع معين. ومن ثمّ فالبناء الاجتماعي لا يزعم لنفسه ميداناً خاصاً من بين ميادين أخرى في الدراسات الاجتماعية. فهو بالأحرى منهج للتطبيق على أي نوع من هذه الدراسات ككل تحليل بنائي متداول في غيرها من العلوم[٦].

ولكن أيّ طراز من النماذج هو الذي يستحق تسميته بالبناء؟

لا ينتمي هذا السؤال في نظر شتراوس إلى الأنثروبولوجيا وحدها، بل ينتمي إلى مناهج البحث في العلم بوجه عام. وعلى هذا الوجه يمكن القول بأن البناء يتألف من نموذج من شأنه أن يحقق مطالب متعددة. أولها أن يُعرَض وبناءً للسمات المميزة لنسق من الأنساق، وهو مكون من عناصر متعددة لا يتعرّض أحدها للتغير دون أن تلحق التغيرات سائر العناصر.

---

(٦) C. Lévi - strouss, **structural Anthropology**, penguin University Books, 1972, P. 279.

وثانيها: لا بدّ أن يكون لأي نموذج معين الإمكانية لترتيب سلسلة من التحولات Transformations التي تنتج مجموعة من النماذج من الطراز نفسه. وثالثهما: أن تمكن الخواص السابقة من التنبؤ بالكيفية التي سيستجيب بمقتضاها النموذج إذا ما خضع واحد أو أكثر من عناصره لتحورات أو تعديلات معينة. وآخرها: ينبغي للنموذج أن يُركّب على النحو الذي يجعل على الفور كل الوقائع الملاحظة مفهومة معقولة(٧). وهو يتفق هنا مع «فون نويمان» Neumann (صاحب نظرية المباريات) games في قوله بأن «مثل هذه النماذج هي أبنية فرضية Constructs ذات تعريف دقيق مستوعب غير شديد التعقيد، ولا بدّ أن تكون مماثلة للواقع من حيث الجوانب الجوهرية بالنسبة للبحث الذي يكون بين أيدينا.. فيجب أن يكون التعريف دقيقاً وجامعاً لكي يجعل المعالجة الرياضية ممكنة... وتطلب المماثلة مع الواقع لكي يكون لهذا الإجراء أهميته ودلالته. ولا بدّ أن تقتصر هذه المماثلة عادة على سمات قليلة يقرر أنها «جوهرية» مؤقتاً وإلاّ تعارضت المتطلبات السابقة الواحدة مع الأخرى(٨).

ويحرص شتراوس دوماً على إيراد ثنائيات عدة يعمد إلى التمييز فيما بينها من الوجهة المنهجية. أولها التفرقة بين مستوى الملاحظة ومستوى التجريب. فملاحظة الوقائع واصطناع التدابير التي تسمح ببناء النماذج من هذه الوقائع أمر مختلف عن إجراء التجارب على هذه النماذج الذي يعني منظومة من الإجراءات التي تهدف إلى التحقق من كيفية الاستجابة التي سوف يقوم بها نموذج معين عندما يخضع للتغير، وكذلك إلى مقارنة النماذج التي تنتمي إلى أنواع متماثلة أو متباينة. وهي تفرقة لأزمة طالما كان الكثير من المناقشات المتعلقة بالبناء الاجتماعي دائراً حول التناقض الواضح بين عينية المعطيات الأنثولوجية وفرديتها من جهة، والطابع التجريدي

---

(٧) Ibid., PP. 279 - 280.

(٨) J. Von Neumann and Morgenstern, Theory of Games and Economic Behavior, Quated in: Ibid., P. 316.

والصوري الذي تكشف عنه الدراسات البنائية من جهة أخرى. غير أن هذا التناقض يزول عندما ندرك أن هذه الخصائص تنتسب إلى مستويين مختلفين تماماً، أو هما مرحلتان من عملية واحدة. فالقاعدة الأساسية في مستوى الملاحظة هي وجوب ملاحظة كل الوقائع ووصفها دون السماح لأي تصور مسبق بأن يقرر ما إذا كان بعض هذه الوقائع أكثر أهمية من بعضها الآخر. وتتضمن هذه القاعدة بدورها أن الوقائع ينبغي أن تُدرس في علاقتها بنفسها (بأي نوع من العمليات العينية جاءت إلى الوجود)، وفي علاقتها بالكل (بهدف وصل كل تحور يمكن أن يُلاحظ في قطاع معين بالموقف الاجمالي الذي ظهر فيه لأول مرة). ولقد صاغ «جولد شتين» هذه القاعدة بجلاء مع كل ما يترتب عليها من نتائج في صلتها بالدراسات النفسية الفسيولوجية. ويمكن أن تصدق على كل ضروب التحليل البنائي[٩]. وأول ما يترتب عليها هو أن هناك علاقة مباشرة بين تفصيل الوصف الأثنولوجي وعينيته من ناحية، وصحة النموذج المقام وفقاً له وعموميته من ناحية أخرى. فرغم أن الكثير من النماذج قد تُستخدَم كوسائل مناسبة لوصف الظواهر وتفسيرها، إلاّ أن أفضل النماذج هو ما يكون دوماً «الصادق» True، أي أبسط نموذج ممكن، وبينما يكون هذا النموذج مستمداً من الوقائع التي نكون بصددها وحدها، فإنه كذلك يمكننا من تفسيرها جميعاً. ومن ثم فإن المهمة الأولى هي أن نعرف ماذا تكون تلك الوقائع[١٠].

ويتصل التمييز الثاني بالطابع الواعي واللاواعي للنماذج. ويرد شتراوس فضل هذا التمييز إلى بواس Boas الذي أوضح أن فئة الوقائع التي تيسِّر بلوغ التحليل البنائي هي ما كانت تتبدّى في جماعة اجتماعية لم تصقل نموذجاً واعياً لتفسيرها أو تسويغها[١١]. ويمكن للنموذج البنائي أن

(٩) Ibid., P. 280.

(١٠) Ibid., P. 281.

(١١) F. Boas, (ed) Handbook of American Indian languages

يكون واعياً أو لاواعياً دون أن يؤثر هذا الاختلاف في طبيعته . وما يمكن قوله فحسب هو أنه حينما لا يقوم بناء نمط من الظواهر عند عمق كبير، فمن الأرجح أن يوجد نوع من النماذج في الوعي الجمعي من شأنه أن يحجب هذا البناء وذلك لأن النماذج الواعية، التي تعرف عادة بوصفها «معايير» norms، هي ـ بمقتضى تعريفها ـ نماذج فقيرة ما دام لم يُقصَد بها تفسير الظواهر بل الإبقاء عليها. وبهذا يواجه التحليل البنائي مفارقة غريبة يعرفها عالم اللغة جيداً وهي أنه كلما كان التنظيم البنائي صريحاً واضحاً، تعذّر بلوغه بسبب النماذج القاصرة الواعية التي تعترض الطريق المفضية إليه.

ويواجه الأنثروبولوجي ـ بصدد درجة الوعي ـ نوعين من المواقف. فقد يكون عليه أن يقيم نموذجاً من الظواهر لم يتطلّب طابعها النسقي أي اهتمام من جانب الثقافة، وهذا النوع من المواقف هو أبسطها، وهو بعينه ما أشار إليه «بواس» على أنه الذي يزوّد البحث الأنثرولولوجي بأيسر أساس.

والموقف الآخر هو الذي يتعين فيه على الباحث أن يتناول الظواهر الخام من جهة، كما يتعامل مع النماذج التي سبق أن أقامتها الثقافة لتفسير تلك الظواهر من جهة أخرى. ورغم أن من المحتمل للأسباب التي ذكرها شتراوس من قبل، أن تثبت هذه النماذج عدم جداوها، فليس من اللازم أن يكون الأمر هكذا على الدوام. فالواقع أن عديداً من الثقافات «البدائية» قد صاغت نماذج لنظم زواجها بأفضل مما صنع علماء الأنثروبولوجيا. ولهذا فليس في وسع الباحث أن يستغني عن دراسة النماذج الثقافية «المحلية الصنع» Home - Made. فقد تثبت هذه النماذج سلامتها ودقتها، أو على الأقل تقدم بعض الاستبصار لفهم بناء الظاهرة. ومهما يكن من أمر، فإن لكل ثقافة منظّروها Theoreticians الذين تستحق

P. 67. quated in: Ibid, PP. 280 - 1.

اسهاماتهم نفس العناية والاهتمام الذي يوليه الانثروبولوجيون لزملائهم. وإذا ما كانت تلك النماذج متحيزة أو مخطئة، فإن التحير وأنماط الخطأ ذاتها جزء من الوقائع المدروسة، ومن المحتمل أن تقف على قدم المساواة مع أكثر الوقائع أهمية ودلالة. بيد أن الأنثروبولوجي مع اعتداده بهذه النماذج التي أنتجتها الثقافة، إلّا أنه لا ينسى أن المعايير الثقافية ليست أبنية في ذاتها، بل هي بالأحرى تهيىء إسهاماً مهماً لفهم الأبنية إمّا بوصفها وثائق وقائعية، وإمّا بوصفها إسهامات نظرية مماثلة لما يصنعه الأنثروبولوجي نفسه[١٢].

ويتعلق التمييز الثالث عند شتراوس بالصلة بين البناء والمقياس Measure فقد رسخ الاعتقاد لدى الكثيرين بأن البناء يقترن باستخدام القياس في الأنثروبولوجيا الاجتماعية. وصادف هذا الاعتقاد تأييداً من الظهور المتكرر للوسائل الرياضية وشبه الرياضية في الكتب والمقالات التي تعالج البناء الاجتماعي، ولقد يسّر التحليل البنائي في بعض الأحوال عزو قيم عددية للعناصر اللامتغيرة Invariant على نحو ما صنع كروبر Kroeber مثلاً في دراسته «لمودات» أزياء النساء (١٩٤٠)[١٣]. غير أن شتراوس يسرع إلى تحذيرنا من الاعتقاد بوجود أية صلة ضرورية بين البناء والمقياس. فالدراسات البنائية في العلوم الاجتماعية هي الناتج غير المباشر للتطورات الحديثة في الرياضيات التي أضفت أهمية متزايدة لوجهة النظر الكيفية في مقابل وجهة النظر الكمية للرياضيات التقليدية بحيث أصبح من الممكن، في مجالات مثل المنطق الرياضي، ونظرية المنظومة set theory ونظرية المجموعة Groups، والطوبولوجيا، أن يطور منحى صارم للمشكلات التي لا تسمح بحل يقبل القياس، ويُعدّ شتراوس نظرية المباراة والسبرنطيقا، ونظرية الاتصال الرياضية أمثلة بارزة على نجاح هذا المنحى[١٤].

---

(١٢) Ibid., PP. 281 - 2.

(١٣) Ibid., P. 283.

(١٤) Loc. cit.

أمّا التفرقة الأخيرة فهي التي تشير عند شتراوس إلى العلاقة بين مستوى (أو نطاق) Scale النموذج، ومستوى (أو نطاق) الظواهر. فوفقاً لطبيعة هذه الظواهر يغدو من الممكن، أو من غير الممكن، إقامة نموذج تكون عناصره على نفس المستوى الذي يكون للظواهر نفسها. فأمّا النموذج الذي تكون عناصره على نفس مستوى الظواهر فيطلق عليه «نموذجاً آلياً» Mechanical. وأمّا ما كانت عناصره على مستوى مختلف، فهو «النموذج الإحصائي». وتزوّدنا قوانين الزواج بأفضل إيضاح لهذا الفارق. ففي المجتمعات البدائية يمكن أن يُعبَّر عن تلك القوانين في نماذج تستدعي تجمعاً فعلياً للأفراد بحسب القرابة أو العشيرة، وهذه هي نماذج آلية. على حين لا يوجد في المجتمع الغربي مثل هذا التوزيع حيث تتحدد أنماط الزواج بحجم الجماعات الأولية والثانوية التي ينتمي إليها العروسان، وبالسيولة Fluidity الاجتماعية وبمقدار المعلومات وما إلى ذلك من محددات. وأية محاولة مرضية (ولو أنها لم تجر بعد) لصياغة عناصر نسق الزواج اللامتغير في المجتمع الغربي بحيث ينبغي لها أن تحدد القيم الشائعة في المتوسط، هي محاولة من شأنها أن تمدّنا بنموذج إحصائي[15]. وربما كان بين هذين النموذجين صور وسيطة. فهذه هي الحال في المجتمعات التي لها نموذج آلي لتحديد الزيجات المحظورة، وتعتمد على نموذج إحصائي للزيجات المباحة. وينبغي ألّا يغيب عن أذهاننا أن نفس الظواهر قد تسمح بقيام نماذج مختلفة بعضها آلي، وبعضها إحصائي، وفقاً للطريقة التي تتجمع معاً فيما بينها، وبغيرها من ظواهر.

ويجب ألّا نغفل كذلك أن ما يضفي على دراسات البناء الاجتماعي قيمتها هو أن الأبنية نماذج، يمكن لخواصها الصورية أن تُقارَن مستقلة عن عناصرها. ومهمة الباحث البنيوي Structuralist هي أن يتعرّف على مستويات الواقع ويعزلها، تلك المستويات التي يكون لها قيمة استراتيجية من وجهة نظره، وهي تسمح بعرضها كنماذج مهما يكن نوعها. وكثيراً ما

(١٥) Ibid., P. 384.

يحدث أن تُعدّ نفس المعطيات من منظورات متباينة حاملة لقيم استراتيجية متساوية، رغم أن النماذج الناتجة عنها تصبح آلية في بعض الحالات، وإحصائية في حالات أخرى. وهذا الموقف معروف جيداً في العلوم المضبوطة والطبيعية، فمثلاً هناك النظرية القائلة بأن عدداً ضئيلاً من الأجسام الفيزيائية ينتمي إلى الميكانيكا الكلاسيكية، ولكن إذا ما أصبح عددها أكبر فإن على الباحث أن يعتمد على قوانين الديناميكا الحرارية، فهذا يعني استخدام نموذج إحصائي بدلاً من النموذج الآلي، رغم أن طبيعة المعطيات تظل هي نفسها في الحالتين على السواء[١٦]. كذلك يسود الموقف عينه في العلوم الإنسانية والاجتماعية. فظاهرة الانتحار، مثلاً، يمكن أن تُدرَس على مستويين مختلفين. فمن الممكن، أولاً أن نقيم ما قد يُسمى بالنماذج الآلية للانتحار عن طريق دراسة المواقف الفردية، آخذين في الحساب، في كل حالة، شخصية الضحية وتاريخ حياتها الخاصة، والسمات المميزة للجماعات الأولية، والثانوية التي نشأت فيها، وما إلى ذلك، كما يمكن أن يكون الأمر بخلاف ذلك عندما يتمكّن الباحث من إقامة نماذج ذات طبيعة إحصائية، عن طريق تسجيل تكرار حالات الانتحار على مدى فترة معينة من الزمن في مجتمع أو أكثر، وفي أنماط مختلفة من الجماعات الأولية والثانوية... الخ. فيمكن أن تكون هذه مستويات تحمل عندها الدراسة البنائية للانتحار قيمة استراتيجية حيث يُتاح إقامة نماذج يمكن مقارنتها:

١ ـ بالنسبة لأنماط مختلفة من الانتحار.

٢ ـ وبالنسبة لمجتمعات مختلفة.

٣ ـ وبالنسبة لأنماط مختلفة من الظواهر الاجتماعية. ولا يقتصر التقدم العلمي على اكتشاف لا متغيرات جديدة منتمية لتلك المستويات، بل ينطوي كذلك على كشف مستويات جديدة تقدم عندها دراسة

---

(١٦) Loc. Cit.

الظواهر نفسها القيمة الاستراتيجية عينها. ولقد تحققت هذه النتيجة في التحليل النفسي، على سبيل المثال، الذي استطاع أن يكتشف الوسائل لإقامة النماذج في ميدان جديد، وهو الحياة السيكولوجية للمريض منظوراً إليها ككل(١٧).

ولا بدّ أن يعاون ما سلف في تجلية الطبيعة الثنائية (التي تبدو متناقضة للوهلة الأولى) للدراسات البنائية. فهي تهدف من جهة إلى عزل المستويات الاستراتيجية، ولا يتحقق هذا إلّا «باقتطاع» مجموعة معينة من الظواهر(١٨). ومن وجهة النظر هذه، يبدو كل من الدراسة البنائية مستقلاً تماماً عن سائر الأنماط، بل وأيضاً عن طرق التناول المنهجية المختلفة بالنسبة لنفس المجال. ومن جهة أخرى فإن القيمة الجوهرية لهذه الدراسات تكمن في إقامة النماذج التي يمكن أن تقارن خواصها الصورية وتُفسَّر بوساطة نفس الخواص التي توجد في النماذج المتطابقة مع مستويات استراتيجية أخرى. وعلى هذا يمكن القول بأن الغاية القصوى لهذه الدراسات هوالغاء الحدود التقليدية بين الفروع العلمية المختلفة، وتأسيس منحى منهجي مشترك(١٩).

ويعمد شتراوس إلى إيضاح ما سبق من ثنايا ما يُثار من مناقشات حول الفرق بين التاريخ والأنثروبولوجيا. ويقول إن في وسع المرء أن يرى على نحو دقيق أين يكمن الفرق، ليس فقط بين هذين العلمين، بل أيضاً بينهما وغيرهما من العلوم. فالاثنوجرافيا والتاريخ يفترقان عن الأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع(*) حيث يهدف العلمان الأولان إلى جمع المعطيات على حين يتعامل العلمان الآخران في النماذج المقامة على هذه المعطيات.

---

(١٧) Ibid.

(١٨) Ibid., P. 285.

(١٩) Loc. Cit.

(*) تقوم الاثنوجرافيا عند شتراوس على الملاحظة والتحليل للجماعات الإنسانية متخذة =

وبالمثل، فإن الأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع يطابقان مرحلتين مختلفتين من نفس البحث الذي يهدف في نهاية الأمر إلى إنشاء نماذج آلية، بينما ينتهي التاريخ (مع ما يُسمى بالعلوم «المساعدة») وعلم الاجتماع إلى نماذج إحصائية، وعلى هذا الوجه يمكن أن نرد (أو نختزل) العلاقات بين هذه العلوم الأربعة إلى تعارضين رئيسيين: يكون الأول بين الملاحظة التجريبية وإنشاء النموذج الذي يميز المراحل الأولية من البحث، والآخر بين الطبيعة الإحصائية والآلية للنماذج التي تشكل نتاج البحث. وعلى أساس من زوجيات التعارض هذه، أي بين الملاحظة التجريبية وإنشاء النماذج من جهة، والنماذج الآلية والإحصائية من جهة أخرى يمكن أن نفرِّق بين أربعة علوم إنسانية على النحو التالي:

التاريخ: ملاحظة تجربية ونماذج إحصائية، **علم الاجتماع**: إنشاء نماذج إحصائية، **الأثنوجرافيا**: ملاحظة تجربية ونماذج آلية، **الأنثروبولوجيا الاجتماعية**: ملاحظة تجربية ونماذج آلية[٢٠]. ويفسر لنا ذلك لماذا كانت العلوم الاجتماعية، رغم أنها تضع في حسابها البعد الزمني، تستخدم نوعين مختلفين من الزمان. فالأنثروبولوجيا تستخدم زماناً «آلياً» يقبل عكس مساره Reversible، كما أنه زمان غير تراكمي. فنسق القرابة الأبوي ـ مثلاً ـ لا يوضح لنا في حد ذاته ما إذا كان النسق قد ظلّ أبوياً أو قد سبقه الشكل الأموي، أو كان مسبوقاً بأي عدد من التحولات العديدة المتتالية من الشكل الأبوي إلى الأموي وبالعكس. غير أن الزمان التاريخي على

= ككيانات فردية. وبالتالي تهدف إلى تسجيل أساليب الحياة المقبولة لمختلف الجماعات. أما الأثنولوجيا فتستخدم معطيات الأثنوجرافيا لأغراض المقارنة. ومن ثمّ فإن معنى الأثنوجرافيا واحد في جميع البلدان، بينما تطابق الأثنولوجيا تقريباً ما يُعرَف في البلدان الأنجلو ساكسونية بالأنثروبولوجيا الاجتماعية أو الثقافية بعد أن أصبح مصطلح الاثنولوجيا مهجوراً عند علمائها.

Cf. Ibid., PP. 2 - 3.

(٢٠) Ibid., PP. 285 - 6.

النقيض من ذلك، زمان «إحصائي». فهو يظهر دوماً كعملية موجهة ولا تقبل الارتداد. فتطور المجتمع الإيطالي المعاصر إلى مجتمع الجمهورية الرومانية أمر مستحيل تصوره تماماً مثلما يستحيل تصور ارتداد العمليات التي تنتمي إلى القانون الثاني من الديناميكا الحرارية.

وتعاون هذه المناقشة على إيضاح التفرقة التي وضعها فيرث Firth بين البناء الاجتماعي الذي يتصوره خارجاً على البعد الزماني، والتنظيم الاجتماعي الذي يعود الزمان فيدخله reenters كما تفيد في فهم أفضل للجدل الذي استمر محتدماً لسنوات قليلة مضت بين أتباع التقليد «البواسي» المعارض للنزعة التطورية، وليزلي هوايت White. فقد شغلت المدرسة «البواسية» أساساً بنماذج من طراز آلي بحيث لم يعد لمفهوم التطور، من خلال هذه الوجهة من النظر أية قيمة إجرائية.

ولا شك أن من المشروع تماماً الحديث عن التطور بالمعنى التاريخي والسوسيولوجي، ولكن العناصر التي تنتظم في عملية تطورية لا يمكن أن تُستعار من مستوى تنميط Typology ثقافي مؤلف من نماذج آلية. فلا بدّ أن يُبحثَ عنها عند مستوى عميق بقدر كافٍ للتيقن من أن هذه العناصر ستظل على حالها دون أن تتأثر بسياقات ثقافية مختلفة (كأنْ نقول مثلاً أن المورثات Genes عناصر متطابقة ومترابطة في أنماط مختلفة تنطبق على نماذج سلالية، فهذه نماذج إحصائية)، بحيث تسمح وفقاً لهذا باستخلاص تلاحقات runs إحصائية طويلة(*).

لذلك كان «بواس» وأتباعه على حق في رفضهم لمفهوم التطور طالما كان غير مناط على مستوى النماذج الآلية التي اقتصروا على استخدامها.

(*) نعتمد في ترجمة الاصطلاحات الاحصائية والديموجرافية على قاموس المصطلحات الاحصائية والديموجرافية الذي أعده د. عبد المنعم الشافعي وآخرون، القاهرة، الجمعية الاحصائية للبلاد العربية ١٩٦٨.

أمّا فيما يتعلق «بهوايت» فقد كان على خطأ في محاولاته لإعادة إدخاله لمفهوم التطور، ما دام يصرُّ على استخدام نماذج آلية كالتي يستخدمها خصومه. ولقد كان من اليسير على أصحاب النزعة التطورية أن يستعيدوا مكانتهم لو أنهم وافقوا على إبدال النماذج الإحصائية بالنماذج الآلية، أي تلك النماذج التي تكون عناصرها مستقلة عن ترابطاتها Combinations وتظل متطابقة متماثلة عبر فترة طويلة من الزمان[٢١].

ولا بدّ أن ينشأ قدر كبير من المشقة عن الموقف الذي يفرض فيه على العالم الاجتماعي أن «يغير» Shift الزمان وفقاً لنوع الدراسة التي يشتغل بها. أمّا العلماء الطبيعيون الذين ألفوا هذه الصعوبة، فإنهم يبذلون جهودهم لقهرها. ويعرض شتراوس لرأي «ميردوك» القائل بأنه إذا ما حلّ نسق أبوي مكان نسق أموي أو تطور عنه، فإن العملية العكسية لا تحدث، فإذا ما صدق هذا الرأي، فلا بدّ من إدخال عامل موجه Vecto-rial Factor للمرة الأولى على أساس موضوعي في البناء الاجتماعي. وعلى أية حال فإن «لووي» Lowie قد تحدّى رأي ميردوك على أسس منهجية، إلاّ أن شتراوس لا يسعه في الوقت الراهن - كما يقول - إلاّ أن يلفت الانتباه إلى مشكلة ما تزال محل جدل سيكون لحلها إذا ما صادف قبولاً وإجماعاً، صلة وثيقة، وأهمية هائلة للدراسات البنائية ليس في ميدان الانثروبولوجيا وحدها، بل وفي غيرها من ميادين[٢٢].

وتفيد التفرقة بين النماذج الآلية والإحصائية أيضاً في مجال آخر. فهي تمكّن من إيضاح دور المنهج المقارن في الدراسات البنائية. فعلى حين يلحّ «رادكليف براون» و«لووي» على إبراز الأهمية القصوى للاستقراء والمقارنة

---

(٢١) Ibid., PP. 286 - 7.

(٢٢) أُغفلت هذه الفقرة في كتاب Structural Anthropolgy ولكنها وردت في المقال الأصلي عن البناء الاجتماعي الذي نُشِر لأول مرة عام ١٩٥٣ في:

A. Kroeber, Anthropology to day, seventh edituon (1965) P. 531.

بين حالات عديدة في علم الاجتماع يقف دوركايم وجولدشتين على الطرف المقابل. فدوركايم هو الذي قال «عندما يثبت قانون بمقتضى تجربة جيدة الأداء، فإن هذا القانون يصبح صادقاً على نحو كلي»[٢٣]. وكذلك يلاحظ جولدشتين أن الحاجة إلى عمل دراسة شاملة مستوعبة لكل حالة إنما تتضمن أن مقدار الحالات التي يمكن أن تُدرس ينبغي أن يكون ضئيلاً. فتراكم الوقائع العديدة لا جدوى منه إذا ما كانت قد تأسست على نحو غير سليم، فهي لا تفضي إلى معرفة الأشياء على نحو ما تحدث عليه واقعياً، ويجب أن نتخير فقط تلك الحالات التي تسمح بصوغ حكم نهائي وحينئذ فإن ما يصدق على واحدة منها سيصدق أيضاً على أية حالة أخرى[٢٤].

ويرد شتراوس السبب في ولاء الكثير من الأنثروبولوجيين للمنهج المقارن إلى ضرب من الخلط بين الإجراءات المستخدمة لإقامة النماذج الآلية، والنماذج الإحصائية. فبينما يصدق موقف دوركايم وجولدشتين فيما يتعلق بالنماذج الآلية، فمن الواضح أن النموذج الإحصائي لا يمكن تحقيقه دون إحصائيات، أي دون جمع لقدر كبير من المعطيات. وفي هذه الحالة لا يكون المنهج مقارناً بأكثر مما هو كذلك في الحالة الأخرى، ما دامت المعطيات التي يلزم جمعها لن تكون مقبولة إلاّ إذا كانت جميعاً من نفس النوع. وهكذا نظل نواجه خياراً واحداً وهو أن نجري دراسة مستوعبة لحالة واحدة، ولا يقوم الفارق الحقيقي إلاّ في انتقاء «الحالة» التي ستخضع للنمذجة بحيث تتضمن العناصر التي إمّا أن تكون على نفس مستوى النموذج الذي سيجري بناؤه، وإمّا على مستوى آخر[٢٥]. وعلى أية

---

(٢٣) Durkeim, Les Formes élémentaires de la vie religieuse, P. 573. Quoted in: Ibid., P. 288.

(٢٤) Loc. Cit.

(٢٥) Loc. Cit.

حال فإن شتراوس لا يعجب كثيراً بالمنهج الأمبريقي ويعتقد أن التعميم هو الذي يؤيد المقارنة وليس العكس[٢٦].

ولا يكتفي شتراوس بزوجيات التعارض السابقة، بل يذكر أن ثمة قدراً كبيراً من المقابلات الأخرى كالتي بين المنظور الكلي الشامل والمنظور الجزئي، وبين موضوعات الدراسة المدركة على صورة واقعيات Realia، والعموميات Generalia وبين الوقائع الملاحظة التي تقبل القياس وتلك التي تندُّ عنه... الخ. فبهذه المقابلات يمكن تعميق هذه العلاقات وإثراؤها، وتطبيق منهج التحليل على تصنيف سائر العلوم التي لم يتخذها من قبل كأمثلة[٢٧].

ولكن لماذا يتحدث شتراوس دائماً عن الأنثروبولوجيا سواء من حيث تحدي منهجه أو اختيار أمثلته، في نفس الوقت الذي يعلن فيه أن تحليله البينوي صالح للتطبيق على كل مجالات العلوم الإنسانية؟

الواقع أن الأنثروبولوجيا تعني عنده ترجمتها الحرفية وهي علم الإنسان أو علم ما هو إنساني متميزاً عمّا هو طبيعي وحيواني. وما يتميز به الإنسان عن الحيوان هو الثقافة وهي موضوع دراسة الأنثروبولوجيا ـ التي كان تيلور Tylor أول مَنْ عرّفها «بأنها المركب الكلي الذي يشمل المعرفة، والاعتقاد والفن والأخلاق والقانون والعرف وأية قدرات أو عادات اكتسبها الإنسان بوصفه عضواً في المجتمع[٢٨]». فالثقافة ـ كما يقول شتراوس ـ تتعلق بالفروق النوعية بين البشر والحيوانات التي أفضت إلى التعارض الكلاسيكي بين الطبيعة والثقافة. ولا فرق في نظر شتراوس بين ما يُسمى

---

(٢٦) Ibid., P. 21.

(٢٧) C. Lévi - Strauss, «Critéres scientifique dans les discipline sociales et Humaines, **Aletheia,** No. 4 (Mai 1966) P. 200.

(٢٨) Quated in: C. Lévi - Strauss, **Structural Anthropology**, P. 18.

بالأنثروبولوجيا الثقافية والأنثروبولوجيا الاجتماعية، كما أن الأثنوجرافيا والأثنولوجيا والأنثروبولوجيا لا تشكل علوماً ثلاثة مختلفة، أو تصورات ثلاثة مختلفة عن فرع الدراسة نفسه، بل هي جميعاً ثلاث مراحل، أو ثلاث لحظات من الزمن تمضي على نفس الخط من البحث، وإيثار واحدة منها على الأخرى إنما يعني فحسب أن الانشغال موجه لنمط من البحث ليس من شأنه أن يستبعد النمطين الآخرين[٢٩]. أمّا عن علم الاجتماع، فإن شتراوس لا يروق له استخدام هذا المصطلح كثيراً، وذلك لأنه إذا كان يعني كما كان يأمل دوركايم و «زيمياند» Simiand أن يقوم كعلم عام للسلوك الإنساني بالمعنى الذي يجعله فحصاً لمبادىء الحياة الاجتماعية والأفكار التي يحيا البشر وفقاً لها، فإن هذا التفسير يكافىء بين علم الاجتماع والفلسفة الاجتماعية وبالتالي يخرج عن دائرة الاختصاص. وإذا ما نظر إلى علم الاجتماع كما هو الحال في البلدان الأنجلو ساكسونية بوصفه مجموع البحوث الأمبريقية التي تتعلّق ببناء المجتمعات الأكثر تعقيداً وأداء وظائفها، فإنه يصبح بذلك فرعاً من الأثنوجرافيا[٣٠]. وعلم الاجتماع على أية حال وثيق الصلة بالملاحظ (الباحث) الذي يشغل بمجتمعه الخاص أو المجتمعات التي تنتمي ألى غطه، وبالتالي فإن عالم الاجتماع يسمح لنفسه أن يمدّ أطراف بحثه ليتسع الخبرة الإنسانية التي يعمد إلى تفسيرها ككل، ولكن دائماً من «وجهة نظر الملاحظ» التي يحاول عالم الاجتماع أن يتجاوز مدى رؤيتها. فهو معنيٌ فحسب بتفسير مجتمعه الخاص، وما يبلغه من تعميم لا يعدو أن يكون تصنيفاته المنطقية الخاصة ومنظوراته التي كان يملكها من قبل[٣١]. ولذلك يقول شتراوس عن نفسه إنه ليس عالم اجتماع، وأن اهتمامه بمجتمعه الخاص إنما هو اهتمام ثانوي[٣٢].

---

(٢٩) Ibid., P. 356.

(٣٠) Ibid., P. 2.

(٣١) Ibid., P. 362.

(٣٢) Ibid., P. 338

وأمّا «التاريخ» فلا يختلف كثيراً عن الأثنوجرافيا، فكلاهما معنيان بمجتمعات تختلف عن تلك التي يحيا بينها باحثو التاريخ والأثنوجرافيا سواء رجع هذا الاختلاف إلى البعد في الزمان أو المكان أو حتى افتقاد التجانس الثقافي. كما يتفقان في غاية الدراسة من حيث هي إعادة بناء ما قد حدث أو ما يحدث في المجتمع الخاضع للدراسة. وهما في الحالين يتعاملان مع أنساق من التصورات التي تختلف عن تصورات أعضاء الجماعة المدروسة، والتي تختلف كذلك بوجه عام عن تصورات الباحث نفسه. وينبغي ألّا ننسى أن أية دراسة من هذا النوع لا يمكن أن تجعل من الباحث مواطناً أصلياً native في هذه المجتمعات المدروسة. فما هو مطلوب من التاريخ والأثنوجرافيا هو نفس القدر من المهارة، والدقة، والتعاطف، والموضوعية. وعلى حين يعتمد المؤرخ على الدراسة النقدية لعدد من الوثائق التي يمكن أن تُقارن. فإن الأثنوجرافي يعتمد على ملاحظاته لحالة فردية. غير أن أفضل طريقة للتغلب على هذه العقبة هو أن يزيد عدد الأثنوجرافيين. فالواقع أن الفارق الجوهري بين التاريخ والأثنوجرافيا ليس فارقاً في الموضوع أو الغاية أو المنهج. فالموضوع هو الحياة الاجتماعية، والغاية هي الفهم الأفضل للإنسان، وكذلك يتفقان في المنهج ولا يختلفان إلّا من حيث تفاوت أساليب البحث. فهما يختلفان في اختيارهما للمنظورات التكميلية. فبينما ينظم التاريخ معطياته في صلتها بالتعبيرات الواعية للحياة الاجتماعية، تفحص الأثنوجرافيا الأسس اللاواعية لهذه الحياة نفسها[٣٣].

ويعبر شتراوس عن الصلة بين التاريخ وغيره من العلوم، وفي موضع آخر، بقوله إن «للعلوم الاجتماعية والإنسانية أيضاً علاقات اللايقين incertitude (ويقصد بها شتراوس علاقة اللاتعين كما أوضحها هايزنبرج وقد فصّلناها سابقاً) التي توجد مثلاً بين البناء والعملية Procès فلا يمكن إدراك

---

(٣٣) Ibid., PP. 16 - 18.

الواحد دون جهل الآخر والعكس بالعكس، وهذا يهيء وسيلة مناسبة لإيضاح التام بين التاريخ والأثنولوجيا[٣٤].

فالأنثروبولوجيا إذن تستمد أصالتها من الطبيعة اللاواعية للظواهر الجمعية في نظر شتراوس. ومن المعروف أن من المتعذر أن نحصل من معظم الشعوب البدائية على تبرير خلقي أو تفسير عقلي لأي عرف يزاولونه أو نظام يخضعون له. فالأشياء تحدث هكذا في نظرهم أو أنها أوامر من الإله أو تعاليم الأسلاف. وإذا ما كان ثمة تفسيرات فإنها دائماً من طابع تبريري أو هي اجتهادات efaborations ثانوية. وليست تفسيرات أصلية.

ولا ريب أن الأسباب اللاواعية لممارسة الأعراف أو المشاركة في النظم إنما تنأى كثيراً عن الأسباب التي تُذكَر لتسويغها. بل إننا لنجد مثل ذلك في المجتمعات الغربية الحديثة، في آداب المائدة، وأصول اللياقة «الاتيكيت» الاجتماعية، و«مودات» الأزياء، والكثير من الاتجاهات الخلقية والسياسية والدينية التي لا تخضع أصولها الحقيقية ووظيفتها غالباً للفحص النقدي[٣٥].

ويذكر شتراوس لـ «بواس» فضل تحديده للطبيعة اللاواعية للظواهر الثقافية فقد أرهص بمقارنته الظواهر الثقافية باللغة من هذه الوجهة من النظر، وبالتطور اللاحق للنظرية اللغوية وبمستقبل الأنثروبولوجيا الواعد الذي لم نكد نبدأه في رأيه. فقد بيّن لنا «بواس» أن بناء اللغة يظل مجهولاً للمتحدث بها إلى أن تدخل الأجرومية العلمية. ومع ذلك أيضاً تواصل اللغة تشكيلها لقوالب خارج حدود الوعي الفردي، فارضةً على فكر المتحدث بها إطارات تصورية يسلِّم بها كمقولات موضوعية. ويضيف «بواس» إلى ذلك قوله بأن «الفارق الجوهري بين الظواهر اللغوية وسائر الظواهر الأثنولوجية هو أن التصنيفات اللغوية لا ترقى إلى الوعي، بينما

---

(٣٤) C. Lévi - Strauss, «Critéres Aletheia, P 205.

(٣٥) Ibid., P. 19.

الظواهر الأثنولوجية، رغم أن نفس الأصل اللاوعي يسودها، إلّا أنها ترقى غالباً إلى الوعي، وهذا من شأنه أن ينشىء استدلالاً وإعادة تفسير من مرتبة ثانوية[٣٦]. بيد أن هذا الفارق، وهو فرق في الدرجة، لا يقلل من تماثلها الأساسي أو يخفض من شأن القيمة الرفيعة للمنهج اللغوي في تطبيقه على البحث الأثنولوجي. بل الأمر على الضد من هذا في نظر «بواس» فالميزة الكبرى التي تقدمها اللغويات في هذا الشأن هو أن المقولات التي شكلت من قبل تظل دائماً لاواعية، ولذلك يمكننا أن نتتبع العمليات التي تؤدّي إلى تشكيلها، دون تأثر بالعوامل المضللة والمعرفة التي تحمل عليها التفسيرات الثانوية التي تشيع كثيراً في الأثنولوجيا بالقدر الذي يحجب عامة التاريخ الواقعي لتطور الأفكار[٣٧].

فعلم اللغة عند شتراوس هو وحده من جملة العلوم الاجتماعية والإنسانية الذي يمكن وضعه على قدم المساواة مع العلوم الطبيعية والمضبوطة وذلك لأسباب ثلاثة.

أ ـ فموضوعها كلي Universal هو اللغة المنطوقة التي لا توجد جماعة إنسانية بدونها.

ب ـ ومنهجها متجانس homogéne، أو بعبارة أخرى يقوم على اللغة التي يستخدمها المرء سواء كانت حية أو ميتة، بدائية أو متمدينة.

جـ ـ كما يقوم منهجها على بعض المبادىء الأساسية التي يجمع المتخصصون على الإقرار بصحتها وسلامتها.

وليس هناك أي علم اجتماعي أو إنساني آخر يُعنى بهذه الشروط على نحو متكامل، فموضوع علم الاقتصاد ليس كلياً شاملاً بل يقتصر على جزء

---

(٣٦) F. Boas, **Handbook of American Indian languages** P. 67.
Quatéd in: C. Lévi Strauss, **Op. Cit.** P. 19.

(٣٧) Boas, Op. cit., PP. 70 - 1 Quated in Ibid., PP. 19 - 20.

ضئيل من تطور الإنسانية، ومنهج علم السكان ليس متجانساً إذا ما ابتعد عن الحالة الخاصة التي تزوّده بأعداد عظمى. كما أن علماء الأنثولوجيا بعيدون عن تحقيق الإجماع حول المبادئ»[٣٨].

وفضلاً عن ذلك، أو قبل ذلك، فإن اللغة تتمتع بسمتين جوهريتين تجعلانها بمنأى عن التأثر بالحجتين الرئيسيتين اللتين وجّهها «وينر» رائد السبرنطيقا في استبعاده لا مكان تطبيق المناهج الرياضية على العلوم الاجتماعية بحيث تسمح بالتنبؤ. أولاهما: اقتران الملاحظ بموضوع ملاحظته لأن موضوع الدراسة لا بدّ أن يتأثر بالضرورة بتدخل الملاحظ فتكون التحورات الناتجة على نفس النطاق أو المستوى الذي تكون عليه الظواهر الخاضعة للبحث السوسيولوجي أو الأنثروبولوجي، تحدد داخل مجال اهتماماتنا وشواغلنا، فهي تخص أموراً في حياة الأفراد وتربيتهم وموتهم. ومن ثم فإن التلاحقات runs (أو المسافات) الإحصائية المتاحة لدراسة ظاهرة ما قصيرة جداً إلى المدى الذي لا يكفي لإقامة أساس لاستقراء سليم[٣٩].

أمّا اللغة في نظر شتراوس، فنحن لا نخشى فيها من تأثير الملاحظ على ظاهرته الملاحظة لأنه لا يستطيع أن يحوِّر أو يعدل في الظاهرة بمجرد أن يصبح واعياً بها. أمّا فيما يتعلق بالحجة الثانية فإن اللغة قد ظهرت مبكراً في التاريخ الإنساني. ومن ثم فحتى لو لم يتيسر لنا دراستها علمياً إلاّ متى توافرت الوثائق المدونة، فإن الكتابة ترجع إلى مسافة زمنية كبيرة تتيح لنا «تلاحقات» طويلة تجعل اللغة موضوعاً صالحاً للتحليل الرياضي. والسلاسل التي في متناولنا لدراسة اللغات الهندو ـ أوروبية والسامية

---

(٣٨) C. Lévi - Strauss, «Critéres... **Aletheia,** P. 201.

(٣٩) N. Winer, **Cybernetics, or Contral and communication in the Animal and the Machine** (1948), PP. 189 - 191, Quated in: C. Lévi Ssrauss, «Language and the Analysis of social laws» **American Anthropologist,** Vol. 53, No.2(1951) P. 155.

والصينية ـ التبتية يمتد عمرها إلى أربعة أو خمسة آلاف سنة. وحينما نفتقد بعداً زمنياً ييسر لنا إقامة المقارنة، فإن تعددية الصور المتعايشة Co - existent تهيء بالنسبة للعديد من العائلات اللغوية الأخرى، بعداً مكانياً لا يقل قيمة عنده. فهي إذنْ ظاهرة اجتماعية تكشف عن استقلال موضوعها، كما تقدم تلاحقات إحصائية طويلة تؤهلها تماماً للوفاء بشروط التطبيق الرياضي الذي يتعلق بنمط التحليل الذي يفترضه وينر(٤٠).

فاللغة على هذا النحو، هي الظاهرة الاجتماعية الوحيدة التي خضعت للدراسة بالطريقة التي أجازت لها أن تصبح موضوعاً يقبل التحليل العلمي الدقيق الذي يسمح لنا أن نفهم عملية تكوينها، والتنبؤ بأسلوب تغيرها. وقد كان هذا نتيجة للبحوث الحديثة في مشكلات علم الفونيمات phonemes (*) التي ألممنا بها عندما تجاوزنا الوعي السطحي الزائف، والتغيير التاريخي للظواهر اللغوية إلى حيث وصلنا إلى ضروب الواقع الأساسي والموضوعي المؤلفة من أنساق للعلاقات هي نتاجات لعمليات الفكر اللاواعية. ثم يطرح شتراوس بضعة أسئلة يجيب عليها بالإيجاب:

فهل يمكن لنا أن نصطنع رداً reduction مماثلاً في تحليل الصورة الأخرى من الظواهر الاجتماعية؟ وإذا ما كان ذلك ممكناً، هل يفضي التحليل إلى نفس النتيجة؟ وهل نستخلص من ذلك أن كل صور الحياة الاجتماعية تنتمي إلى نفس هذه الطبيعة جوهرياً، أي هل هي تتألف من أنساق للسلوك تمثل إسقاطاً أو تخطيطاً progection على مستوى الفكر

---

(٤٠) C. Lévi - Strauss, Op. Cit., P. 156.

(*) الفونيمات Phonemes هي الوحدات الصوتية الصغرى، التي تؤلف اللغة بوصفها نظاماً من الرموز. والفونيم ليس له وجود ملموس في النظام اللغوي، وإنما هو القيمة الوسطى بين مجموع الصور الصوتية (التجريبية) التي تنطوي في وحدة صوتية واحدة، ويبلغه الباحث بالتجريد، والتحليل للعلاقات الرمزية المكوِّنة للبناء اللغوي.

الواعي والمتطبع اجتماعياً socialized لقوانين كلية تنظم أنشطة العقل اللاواعية[٤١].

ولقد عمد شتراوس بالفعل إلى تطبيق ذلك المنهج في دراسة خصائص معينة للتنظيم الاجتماعي وخاصة في نطاق قواعد الزواج وأنساق القرابة. فقد بيّن أن المنظومة الكاملة لقواعد الزواج التي تزاول نفوذها في المجتمعات الإنسانية، والمصنفة عادة تحت عناوين مختلفة مثل حظر الزواج بالمحارم، والصور المفضلة للزواج وما يماثلها، بيّن أنها يمكن أن تفسّر بوصفها طرقاً عديدة لضمان تداول Circulation النساء داخل الجماعة الاجتماعية. وبهذا يستبدل ميكانيزم القرابة المتعينة سوسيولوجيا بميكانيزم قرابة العصب أو الدم المحتومة بيولوجياً.

ويمكن بناءً على هذا الفرض إجراء دراسة رياضية لكل نمط من أنماط التبادل بين أي عدد من الأطراف لتمكين الباحث تلقائياً من معرفة أي نمط من قواعد الزواج التي تمارس نفوذها فعلاً في المجتمعات الحية، ويتيسّر الكشف في نهاية الأمر عن غيرها مما يكون ممكناً، وبهذا يكون في مقدور الباحث أن يفهم أيضاً وظيفتها، والعلاقات القائمة بين كل نمط وآخر.

ولقد تأيدت صحة هذا المنحى من الدراسة، عنده، بموجب البرهان الذي بلغه شتراوس بالاستنباط الخالص، على أن ميكانيزمات التبادل Reciprocity المعروفة في الأنثروبولوجيا الكلاسيكية ـ أي تلك التي تقوم على التنظيم الثنائي Dual والزواج المتبادل بين طرفين أو بين أطراف يكون عددها مضاعف العدد اثنين ـ إنما هي حالة خاصة لطراز أوسع من التبادل بين أي عدد من الأطراف في تلك الزيجات، لا تعطي لأولئك الذين تأخذ منهم ولم تكن تأخذ ممَّنْ يعطونها بدلاً من الأخذ والعطاء من بعضها الآخر. بل تعطي وتأخذ من أطراف مختلفة تلتزم إزاءها بعلاقة تؤدي عملها في اتجاه واحد فقط.

---

(٤١) Ibid., P. 158.

وبالانطلاق من نتائج الدراسة الرياضية (أي الاستنباطية)، تكدّست المعطيات وانتظمت. وعلى أساس من هذا التحليل النظري المعمم أصبح من اليسير فهم الكثير من الأعراف المتعلقة بالزواج التي كان بعضها أمراً لا يعقله الأنثروبولوجي، ولكنها تصبح أمراً واضحاً متى اعتبرت صيغاً أو وجهات Modalitiés مختلفة لقوانين التبادل(٤٢). وهذا يذكّرنا بما صنعه آينشتين في نظرية النسبية العامة التي استطاعت أن تفسر في صيغة واحدة ما كان يُعدّ في النموذج النيوتوني أموراً تحدث اتفاقاً أو مصادفة وليس لها تفسير كتكافؤ كتلة الجاذبية وكتلة القصور الذاتي(٤٣).

ولقد تيسّر لشتراوس بذلك أن يحلّ مشكلات كثيرة في مسألة القرابة والزواج. ولم تتحقق هذه النتائج إلاّ بمعاملة قواعد الزواج وأنساق القرابة كنوع من اللغة، أي منظومة من العمليات التي تسمح بإقامة نمط من التواصل بين الأفراد والجماعات. وإذا كانت «نساء الجماعة» اللائي يجري عليهن التداول هي العامل الوسيط بين العشائر والبدنات Lineage والعائلات مثلما تكون «ألفاظ الجماعة» التي يتداولها الأفراد فهذا لا يغير قط من جوهر الظاهرة الواحد في كلتا الحالتين(٤٤).

ولا يقنع شتراوس بما أسماه «فويجيلين» Voegelin بإمكان المقارنة الإجرائية Operational Comparabilities (أي المنهجية) بين اللغة والثقافة أي مجموع الظواهر الاجتماعية، بل يخطو إلى ما هو أبعد من ذلك عندما يحاول إثبات إمكان المقارنة العيانية Substantial (أي الأنطولوجية)

---

(٤٢) Ibid., PP. 158 - 9.

(٤٣) ألبرت آينشتين. وليوبولد انفلد، **تطور علم الطبيعة**، ترجمة د. محمد النادي، ود. عطية عاشور ص ١٦٥.

(٤٤) Ibid., P. 159.

سبق لشتراوس عرض هذه النظرية السابقة في:

Les Stractures élémentaires de la parenté (1949).

بينها[٤٥]. وهذا يعني لديه أن الجوانب المختلفة من الحياة الاجتماعية لا تخضع دراستها للمناهج والمفهومات المماثلة لمناهج ومفهومات علم اللغة فحسب، بل إن طبيعتها العميقة هي نفسها طبيعة اللغة[٤٦]. وهو يحاول لإثبات فرضه هذا أن يجري ما يسميه «تجربة» Experiment التي تعني لديه شيئاً مختلفاً تماماً عن تجارب المعمل أو تجارب البحوث الاجتماعية. فهي تتألف عنده من ترجمة عالم الأنثروبولوجيا للسمات الرئيسية لأنساق القرابة في أنحاء مختلفة من العالم إلى مصطلحات عامة بالقدر الذي جعلها ذات معنى بالنسبة لعالم اللغة، مما يؤدّي بها إلى أن تكون قابلة للتطبيق، بالمثل لدى عالم اللغة، على وصف اللغات التي توجد في المناطق نفسها. فبذلك يمكن لكليهما أن يتحققا إذا كانت، أو لم تكن، أنماط أنساق التواصل المختلفة في نفس المجتمعات، أي القرابة واللغة، قد سببتها، أو لم تسببها، أبنية لا واعية متماثلة. فإذا ما كان الأمر كذلك، فسنكون على يقين، في رأي شتراوس أننا قد بلغنا صياغة أساسية حقاً[٤٧].

ولقد استخلص شتراوس من تطبيق زعمه بوجود تماثل جوهري بين بناء اللغة وأنساق القرابة، خمسة نماذج رئيسية تطابق خمس مناطق يمكن مقارنة أبنية لغاتها بأنساق القرابة السائدة فيها. وهي المجموعة الهندو- أوروبية، والصينية- التبتية، والأفريقية، والأقيانوسية، والأمريكية- الهندية[٤٨]. وعالم الأنثروبولوجيا في هذه التجربة يبدأ بما هو معروف لديه وهو أبنية القرابة، إلى ما هو غير ملمٍ به وهو الأبنية اللغوية. ومن ثم فإن الطريق سيكون مفتوحاً أمام تحليل بنائي مقارن للأعراف والنظم، ونماذج

---

(٤٥) كان عنوان البحث الذي قدمه فوجلين في ندوة علماء اللغات الأمريكية (١٩٤٩) هو Language and culture: substantial and Operational Comparabilities.

(٤٦) Ibid., P. 160.

(٤٧) Ibid., P. 161.

(٤٨) Ibid., PP. 161 - 2.

السلوك المقبولة. وسنكون في وضع يسمح لنا بفهم أوجه الشبه الأساسية بين أشكال الحياة الاجتماعية كاللغة والفن والدين، التي تبدو مختلفة عند السطح. وفي الوقت عينه سنفعم بالأمل في التغلّب على التعارض بين الطبيعة الجمعية للثقافة، وتجلياتها في الفرد، طالما أن ما يُسمَى «بالوعي الجمعي» قد لا يعدو أن يكون ـ في التحليل الأخير ـ تعبيراً، على مستوى الفكر والسلوك الفرديين، عن وجهات Modalities وصيغ زمانية معينة لتلك القوانين الكلية التي تؤلف النشاط اللاواعي للعقل(٤٩).

بهذه اللمسات الخاطفة السابقة تتحدد أبرز الخطوط الرئيسية لبنيوية ليفي شتراوس الذي يوافق على الحكم الذي أصدره جان بوييون Pouillon عليه حيث قال عنه إنه لم يكن «الأول» أو الوحيد الذي ألحّ على الطابع البنائي للظاهرة الاجتماعية، ولكن أصالته تقوم على أخذه لهذا الطابع مأخذ الجد، واستخلاصه بصفاء كل ما يترتّب عليه(*).

والواقع أن منحى شتراوس تكاملي وكلي النزعة كما تقول كلير جاكوبسون. وبهذا المعنى لم ينشق على بواس ولووي، وكروبر وغيرهم من الروّاد في هذا المجال. ويرى في الأنثروبولوجيا، بأوسع معنى، دراسة للإنسان في الماضي والحاضر، وفي كل جوانبه، الفيزيائية واللغوية، الواعية واللاواعية. وكان معنياً في تطويره لمفهوم «موس» Mouss للظاهرة الاجتماعية الشاملة Total بوصل ما هو متزامن synchronic بما هو عبر زمني diachionic، والفردي بالثقافي، والفسيولوجي بالسيكلوجي والتحليل الموضوعي للنظم بالخبرة الذاتية للأفراد(٥٠).

---

(٤٩) Ibid., P. 163.

(*) صدّر شتراوس بهذه العبارة مقدمته للطبعة الفرنسية من كتابه structural Anthropology مقتبساً إيّاها من الدراسة التي نشرها بوييون عن أعمال شتراوس في **Les Temps Modernes**, XXI (1956), P. 158.

(٥٠) Translators preface to **Structural Anthropolgy**, P. XI.

ويجمل شتراوس السمات والأهداف الأساسية التي تميز أنثروبولوجية البنائية في ثلاث: الموضوعية، والشمول، واحتواء المعنى Meanigfulness. فأمّا الموضوعية فهي الهدف الأول للأنثروبولوجيا من حيث هي تغرس العادات الموضوعية، وتعلم المناهج الموضوعية. ولكن ليس بمعناها البسيط الذي يمكّن الملاحظ من وضع نفسه فوق اعتقاداته الشخصية وتفضيلاته وتحيزاته فهذا أمر ينطبق على كل علم، بل هي موضوعية على مستوى أرفع: فليس على الباحث أن يضع نفسه فوق القيم التي يسلّم بها مجتمعه أو جماعته فقط، بل عليه أن يتبنّى أيضاً مناهج فكر معينة. فيقوم باستدلالاته على قاعدة من المفهومات التي لا تصدق فحسب بالنسبة للملاحظ الأمين والموضوعي، بل بالنسبة لكل الملاحظين الممكنين. فليس على الأنثروبولوجي أن ينأى عن مشاعره الخاصة، بل عليه أن يخلق مقولات ذهنية جديدة، ويعاون على إدخال تصورات عن الزمان والمكان، والتضاد والتناقص، تكون غريبة عن الفكر التقليدي مثلما هي الحال مع المفهومات التي تواجهها اليوم فروع معينة من العلوم الطبيعية. فتلك الصلة بين الطرق التي تقرر فيها نفس المشكلات في مباحث تبدو شديدة التباين، تلك الصلة أدركها «نيلس بور» Bohr على نحو مثير للإعجاب حينما كتب: «إن الفروق التقليدية (للثقافات الإنسانية).. تشبه في كثير من النواحي الأساليب Modes المختلفة التي تعادلها ويمكن بمقتضاها وصف الخبرة الفيزيائية»(٥١).

ورغم هذا فإن الجهود المضنية لتحقيق الموضوعية الكاملة لا يمكن أن تمضي قدماً إلّا على مستوى تحتفظ فيه الظواهر بمعناها بالنسبة للإنسانية، ذلك المعنى الذي يمكن أن يستوعبه العقل والوجدان بوساطة فرد واحد. فهذه نقطة شديدة الأهمية لأنها تمكننا من التمييز بين نمط الموضوعية الذي

---

(٥١) N. Bohr, «Natural philosophy and Humman Culture» Nature cxLII (1939), Quated in: C. Lévi - Strauss, Structural Anthropolgy, P. 364.

تتطلع إليه الأنثروبولوجيا وذلك الذي تستهدفه سائر العلوم الاجتماعية التي ليست أقل صرامة، ولكنه من مستوى آخر. فضروب الواقع التي يشغل بها علم الاقتصاد وعلم السكان ليست أقل موضوعية، ولكننا لا نتوقع منها أن تكون ذات معنى طالما كنا بصدد خبرة الذات الشخصية التي لا تواجه قط في مجرى تطورها التاريخي أشياء مثل القيمة (بالمعنى الاقتصادي) والربحية Profitableness والمنفعة الحدية، أو الحد الأقصى للسكان maximum population فكل هذه الأمور تصورات مجردة، يؤدّي استخدامها إلى تقريب العلوم الاجتماعية من العلوم الطبيعية، ولكن بطريقة مختلفة تماماً. فالأنثروبولوجيا تهدف إلى أن تكون علماً سميولوجيا Semioligical ، يتخذ من «المعنى» مبدأ موجهاً. ويرى شتراوس في هذا التمييز مبرراً يُضاف إلى مبررات أخرى لما ينبغي أن تكون عليه الصلة الوثيقة بين الأنثروبولوجيا وعلم اللغة الذي يُعنى، وهو بصدد الواقعة الاجتماعية للكلام، بتجنب الفصل بين الأساس الموضوعي (وهو الصوت Sound) ووظيفته الدالّة Signifying وهي (المعنى)(٥٢).

أمّا الهدف الثاني للأنثروبولوجيا فهو الكلية أو الشمول الذي يرى في الحياة الاجتماعية نسقاً ترتبط كل جوانبه فيما بينها على نحو عضوي. ولذلك تُعنى بمنهج صوغ النماذج. ويحفّز الأنثروبولوجي إلى خلق النماذج، والكشف عن «الشكل الذي يكون مشتركاً» بين مختلف تجليات الحياة الاجتماعية ومظاهرها(٥٣).

بيد أن السمة الأصيلة الثالثة للبحث الأنثروبولوجي، وهي أشد أهمية مما سبقها، فليس من اليسير تعريفها وتحديدها، فلقد ألفنا أن نضفي مصطلحات سالبة على أنماط المجتمع الذي يعكف الأثنولوجي على دراسته بحيث أمسى من العسير أن نتعرّف على مبررات إيجابية في اهتمامه

(٥٢) Ibid., PP. 364 - 5.

(٥٣) Ibid., P. 365.

بدراستها. فقد أصبح من المألوف، وهو ما يتجلّى من أسماء الكراسي الجامعية المخصصة للأنثروبولوجيا، أن تكون معنية بدراسة المجتمعات «غير» المتمدينة، والتي «ليس» لها نظام للكتابة، والتي تُدرَج تحت نمط «قبل» أو «غير» صناعي. إلاّ أن من وراء كل هذه التعبيرات السالبة ثمة واقع إيجابي: فهذه المجتمعات تقوم بدرجة أكبر مما هو في غيرها من المجتمعات، على العلاقات الشخصية والعلاقات العينية بين الأفراد(٥٤).

وفي هذا الصدد، يرى شتراوس أن المجتمعات الحديثة هي الأولى بتعريفها باصطلاحات سالبة. فعلاقاتنا الواحد بالآخر علاقات شذرية اتفاقية تقوم على خبرة اجمالية عامة. وهي نتيجة لعملية من إعادة البناء غير المباشرة عبر الوثائق المدونة. فلم نعد على صلة بماضينا عن طريق تقاليد شفهية تتضمن اتصالاً مباشراً بالآخرين (كالكهنة والحكماء والشيوخ) بل من خلال الكتب المكدّسة في المكتبات، تلك الكتب التي يشق علينا أن نستخلص منها صورة عن مؤلفيها. ونتواصل فيما بيننا بكل أنواع الوسائط، وثائق مدونة كانت أو أجهزة إدارية، وهي وسائط توسع بلا ريب من مدى اتصالنا إلاّ أنها تجعل من هذه الاتصالات أمراً «غير أصيل» (أو صادق مع النفس) unauthentic. فهذا هو شأن العلاقة بين المواطن والسلطات العامة(٥٥). غير أن المجتمعات الحديثة ليست «غير أصيلة أو صادقة مع النفس» تماماً، ولكن على الأنثروبولوجيا أن تحدد «مستويات الأصالة أو الصدق مع النفس» فيما بينها على النحو الذي يقوم به الأثنولوجي في دراسته لقرية أو مشروع؛ أو جيرة في مدينة، حيث يجد مهمته ميسرة لأن كل واحد هناك يعرف كل واحد آخر تقريباً. وقد يكشف البحث الأنثروبولوجي أن القبيلة الميلانيزية والقرية الفرنسية (المعاصرة) ينتميان ككيانات اجتماعية إلى نفس النمط، ولكن ذلك لا يصدق إذا ما خرجنا

---

(٥٤) Loc. Cit.

(٥٥) Ibid., P. 366.

إلى وحدات أكبر. ومن هنا يكون الخطأ الذي يقع فيه هؤلاء الذين يؤثرون الدراسات عن «الطابع القومي» إذا ما أرادوا أن يعملوا وحدهم كعلماء أنثروبولوجيا. وذلك لأن أشكال الحياة الاجتماعية المختلطة على نحو لا واعٍ بحيث لا يمكن تمييزها، وهي التي يقيمون دراساتهم عليها، لن تؤدّي بهم إلاّ إلى واحدة من نتيجتين: فإمّا أن يضيفوا كل الأهمية على أسوأ أشكال التحيز، أو على أكثر التجريدات ضحالة(٥٦).

ومهما يكنْ من أمر فإن أبرز ما يميز «الأصالة أو الصدق مع النفس» هو إمكان ردّها إلى العقل الإنساني الذي لا يتغير، أو بعبارة أخرى النشاط اللاواعي للعقل الذي يشارك فيه البشر جميعاً، ولكنه ليس العقل المفطور innate، بل هو نسق من المخططات التي يمكن أن تفسح لها مكاناً بين الأبنية الدنيا والعليا. فعن طريق الإجراء المنهجي للمخططات التصورية تتحقق المادة والصورة اللتان لا تتمتعان بأي وجود مستقل، كأبنية، أي كيانات امبريقية ومعقولة(٥٧).

فإذا ما كان النشاط اللاواعي للعقل ينطوي على فرض أشكال على المحتوى، وإذا ما كانت هذه الأشكال هي نفسها بالنسبة لكل العقول، القديمة والحديثة، البدائية والمتمدينة ـ فمن الضروري والكافي أن نصل للبنية اللاواعية الكامنة في كل نظام وفي كل عرف، لكي نحصل على مبدأ للتفسير يصدق على سائر النظم والأعراف(٥٨).

فمطمح البنيوية إذنْ هو إقامة مبدأ كلي لتفسير الإنسان من خلال مظاهره المتعددة المتباينة. ولا بدّ لبلوغ هذا المطمح من مبادىء للتحليل تقوم على الاقتصاد في التفسير، ووحدة الحل، وإمكان استعادة المنظومة

---

(٥٦) Ibid., PP. 367 - 8.

(٥٧) C. Lévi - Strauss, **La pensé souvage**, PP. 173 - 7, Cite dans piaget, **Le Structuralisme**, PP. 93 - 4.

(٥٨) C. Lévi - Strauss, **Structural Anthropology**, P. 21.

كلها ابتداء من شذرة، والتنبؤ بما يلحقها من تطورات. فبين الواقع والبناء تُضاف أداة الباحث وهي «النموذج»، وبين الواقع والنموذج تقوم قواعد التجريد الصوري التي من شأنها أيضاً أن تعين سلامة المعالجة النظرية للنموذج وصحتها.

«فالتكامل المنهجي للعمق والشكل du fond et de la forme يعكس بطريقته، تكاملاً أشد جوهرية، هو تكامل المنهج والواقع»(٥٩).

«تحليل ونقد»:

لا ريب أن شتراوس قد استطاع أن يضع مشكلة العلاقة بين الباحث وموضوع بحثه كما تضعها العلوم الطبيعية في أحدث تطوراتها وخاصة في الفيزياء النووية. وبهذا يفضل موقف الوضعيين الذين وضعوا المشكلة كما كانت تضعها المكانيكا الكلاسيكية. ورغم اعترافه بنوعية الظاهرة الإنسانية والاجتماعية، إلّا أنه لا يفرِّق بين نوعين من العلم، أحدهما طبيعي ومضبوط، والآخر إنساني واجتماعي، بل ثمة منحيان أحدهما فقط علمي بالروح pour son esprit(٦٠). ويتخذ من علم اللغة الذي يضعه في مرتبة العلوم الطبيعية والمضبوطة، نموذجه المحتذى في كل بحوثه. وهكذا نعود إلى النزعة الطبيعية ولكن دون محتوى طبيعي. فهو يقيمه على تصوراته الفلسفية الخاصة عن الإنسان. وهو إذْ يحرص على القسمة الثنائية بين الطبيعة والثقافة، فريثما يجعل الثقافة طبيعة أخرى تسود البشر حتى أعمق أعماق اللاوعي. فالثقافة عنده فكر متموضع. و«العقل الإنساني» بصرف النظر عن هوية الحاملين العارضين occasional carriers لرسائله يكشف...

---

(٥٩) C. Lévi - Strauss, **Le Totemisme Aujord'hui,** P. 131.

dans: S. Thion, «Structrologie **Altebeia,** P. 227.

(٦٠) C. Lévi - Strauss «Critéres... **Aletheia,** P. 209.

عن بنية يمكن تعقلها[٦١]». ومن ثمّ نجد أنفسنا مرة أخرى حيال ضرب من العقل الموضوعي الذي يسري في كل شيء، البشر بالنسبة إليه مجرد نَقَلة عابرين لا يملكون من أمر أنفسهم شيئاً. بل الأساطير التي تعد عند شتراوس التعبير الأصيل عن البنية العميقة للعقل الإنساني، لا يهم شتراوس أن يبين لنا كيف يفكر فيها البشر. ولكن الذي يهمه هو كيف تفكر الأساطير من خلال البشر، وكذلك كيف تفكر الأسطورة الواحدة في الأخرى، فالبشر ليسوا واعين[٦٢]. فكما أن الناس لا يتكلمون لغة معينة دائماً، كما قال سوسير Saussure من قبل، بل اللغة تتكلم خلال الناس، كذلك الناس لا يفكرون بالأساطير، وإنما الأساطير هي التي تفكر من خلالهم[٦٣].

فهنا نجد رداً إلى «نزعة ثقافية»، إنْ أُجيز هذا التعبير، أو صورة من صور «النزعة السوسيولوجية» ترد كل شيء إلى أصل واحد ومبحث بعينه. ويثبت هذا الرد من ثنايا التعارض الجوهري الذي أقامه شتراوس بين الطبيعة والثقافة. ويتضح تماماً في دراسته للقرابة (١٩٤٩)، وفي دراسته الحديثة للصلة بين السلالة Race والثقافة (١٩٧١). ففي تحليله للأبنية الأولية للقرابة يستبعد كل تفسير بيولوجي يردها إلى صلة الدم والعصب لكي يردها إلى مبدأ التبادل وهو مبدأ ثقافي. وكذلك يرى السلالة وظيفة من وظائف الثقافة، «فشكل الثقافة التي يؤثرها الناس في مكان أو آخر في طريقة حياتهم الماضية أو الحاضرة، هذا الشكل هو الذي يحدد إلى مدى بعيد خطوات تطورهم البيولوجي واتجاهها»[٦٤].

(٦١) C. Lévi - Strauss, **Le Cru et le Cuit,** P. 21, Quated in S. Rayfield, The Dualism of Lévi - Strauss, **International Journal of Comparative Sociology,** Vol. 12, No. 4, (December 1971) P. 275.

(٦٢) Rayfield, **Op. Cit.** P. 275.

(٦٣) هنري والد، «البناء والبنائي والبنائية»، ترجمة فؤاد كامل، ديوجين، عدد ١١ مايو ١٩٧٠، ص ٢٩.

(٦٤) كلود ليفي - شتراوس، السلالة والحضارة، ترجمة د. فتحي الشنيطي، المجلة الدولية الاجتماعية، عدد ٨ يوليو ١٩٧٢، ص ٣٣.

فالبيئة الإنسانية ليست بيئة طبيعية لأن خصائصها المميزة تنشأ عن شروط وأوضاع تقنية اقتصادية، واجتماعية، وسيكلوجية، تخلق من خلال عملية الثقافة بيئة خاصة لكل جماعة. والعلاقة بين التطور العضوي والتطور الثقافي ليست علاقة تمثيلية فقط، وإنما هي أيضاً علاقة تتام. ويمكن للسمات الثقافية، وإنْ لم تتحدد وراثياً، أن تؤثر في التطور العضوي[٦٥].

والغريب أنه وهو في استنكاره للأولوية البيولوجية في حالتي القرابة والسلالة نجده واقعاً تحت سحرها، فهو يهاجمها وهو في أحضانها. ففي حالة القرابة يتخذ مما صنعه العالم البيولوجي المعاصر «تايسير» Teissir مثلاً على وحدة المنهج في فهم اللغة. فقد بين تايسير بصدد بحثه لنمو أعضاء بعض المفصليات ذات الزوائد Crustaceans، أن صياغة قوانين هذا النمو تستلزم الاعتماد على الأبعاد النسبية للأجزاء المكونة للزوائد الحادة، فهذه العلاقات هي التي تسمح باستخلاص ثوابت إحصائية، تجيز بدورها استنتاج قوانين عامة تحكم نمو هذه الكائنات العضوية. فوجه التماثل بين هذا المجال البيولوجي ومجال اللغة هو أن معقد الأهمية لم يعد موقوفاً على أشكال الحيوان وأعضائها بل أصبح موجهاً بإقامة علاقات مجردة وقابلة للقياس هي التي تكوِّن في نهاية الأمر الطبيعة الأساسية للظاهرة المدروسة. ويعترف شتراوس بأن ما طبقه على أنساق القرابة وقواعد الزواج هو نفس المنهج[٦٦]. كذلك في السلالة والثقافة، يرى تماثلاً بين الدراسة البيولوجية والدراسة الثقافية. فالثقافة يمكن أن تُقارن بتلك التركيبات غير المنتظمة من السمات الوراثية، التي تُسمى عادة سلالات. وتتألف أية ثقافة من عدد وافر من السمات تشترك في بعضها بدرجات متفاوتة مع ثقافات أخرى، سواء كانت مجاورة لها أو بعيدة عنها، على حين تكون ثمة ثقافات

---

(٦٥) المرجع السابق ص ٣٢.

(٦٦) C.L. Strauss. Languag: and Analysis of Social laws. American Anthropologist, P. 158.

أخرى أشد منها أو أقل احتفاظاً بطابعها الخاص بها. وتجد هذه السمات التوازن داخل نسق يتعين أن يكون قابلاً للحياة والنمو، وإلاّ سيجد نفسه وقد نحّته جانباً وبالتدريج أنساق أخرى أفضل استعداداً منه للانتشار والتكاثر. والشروط اللازمة لنمو هذه الاختلافات إي الحد الذي يغدو عنده التمييز بين ثقافة وجاراتها بارزاً بقدر كاف، هي شروط مماثلة للشروط الملائمة لاختلاف بيولوجي بين الشعوب: أي العزلة النسبية لفترة طويلة والتبادل المقيد، سواء كان تبادلاً ثقافياً أو وراثياً(٦٧).

هذا فضلاً عمّا يشير إليه دوماً من فضل «جولدشتين» في إرساء أهم مبادىء التحليل البنائي في كتابه «بنية الكائن العضوي» كما ذكرنا من قبل(٦٨).

ألا يسوّغ لنا هذا أن نعده كما أسلفنا نزعة طبيعية دون محتوى طبيعي، أو على الأخص نزعة بيولوجية دون محتوى بيولوجي؟

ولا يعنينا من شتراوس أن نناقش ما في هذه المماثلات من صحة عيانية substantive (أو مضمونية) فهذا أمر متروك للبحث العلمي المتواصل، فما يهمنا فيها هو السلامة المنهجية التي تؤلف قضية الموضوعية في نهاية الأمر.

فعندما يقيم شتراوس تعارضاً أو يصطنع تقسيماً ثنائياً بين الوعي واللاوعي، فإنما يقيمه بين وعي الباحث وبين الطبيعة اللاواعية للظاهرة الثقافية التي يدرسها. ولا ندري لماذا يفترض ـ دون إثبات ـ هذا اللاوعي أساساً لطبيعة العقل الإنساني وأنشطته، ويجعله شرطاً مسبقاً لسلامة المناهج وصحة النتائج. لا بأس على شتراوس إذا ما رأى في تصورات موضوعات البحث عن أنفسها أو ما يسميها «بواس» بالتفسيرات الثانوية تشويهاً أو معوّقاً لبلوغ حقيقة الظاهرة. فهذا ما سبق أن أشار إليه ماركس وأنجلس من قبل في «الأيديولوجية الألمانية» من أن الملاحظة التجريبية لا بدّ أن تظهر

---

(٦٧) ليفي شتراوس، السلالة والحضارة، ص ٣٢.

(٦٨) C. Lévi - Strauss, **Structural Anthropology**, P. 280.

في كل حالة على حدة تجريبياً، ودون أي تأمل أو غموض صلة البنـاء بالإنتاج. فالبناء الاجتماعي والدولة ينشآن باستمرار عن المسـار الحي لأفراد معينين، ولكن ليس الأفراد على نحو مـا يتصورون أنفسهم أو يتصورهم غيرهم، بل كما هم في الواقع، أي كما يعملون وينتجون، ومن ثم كما يعملون في نطاق حدود مادية معينة مستقلة عن إرادتهم(٦٩). فهذا الشرط المنهجي وهو إطّراح التصورات الذاتيـة لموضـوعات الـدراسة، أو عـدم التسليم بها مقدماً للموقف المراد بحثه، شرط سليم لإجراء عـديد من البحـوث واستخلاص مختلف التفسيـرات التي تقبل التحقق من صـدق محتـواها أو كـذبه. فليس المنـاط هو مـا يجري في وعي الأفـراد أو لا وعيهم، بل ما يجري في الواقع. ولا يعني هذا أن نضع ثنائية بين الوعي واللاوعي بل الأصح بين الوعي والواقع. فاللاوعي لا يـستنفد الواقع، ولا يمكن أن يُستبَدل به كما صنع شتراوس. فكل ما يؤلف بنية اللاوعي في العقل الإنساني عنده هو نفسه مكونات الواقع الإنساني. فهذا افتراض ميتافيزيقي لم يثبته البحث وليس من شأنه أن يثبته، وكأن هناك كياناً قائماً في مكان ما تتوزع خصائصه على كل صور الثقافة الإنسانية وله طبائعه الثابتة التي لا تتغير. وهذا اللاوعي يكاد أن يكون انعكاساً أوخضوعاً لوعي آخر صادراً عن جهة أخرى غير الإنسان، لأن النماذج الدقيقة التي يصفه بها شتراوس لا بدّ أن يكون هناك مصدر ما أو سلطة معينة وضعته، ورسمت حدوده، ونظمت قـواعده التي لا تختلف في الأسـطورة واللغة والقرابة وغيرها من ضروب الثقافة الإنسانية. وهكذا نعود إلى كانط بعد أن نتخفف من ترانسندنتاليته(*)، فثمة تطابق بين العقل والظاهرة (بل والشيء في ذاته كذلك).

---

(٦٩) Marx and Engels, **German Ideology**, **Moscow** (1964) PP. 36 - 7.

(*) صرّح شتراوس في كتابه Le cru et la cuit, P. 19 بأن بنيويته «كانطية دون ذات ترنسندنتـالية» Quated in: H. Nutini, the Ideological Basses of Lévi - Strauss's structuralism **American Anthropologist** Vol. 73, No. 3 (1971) P. 538.

و «ليفي شتراوس» كما يقول بياجيه هو التجسيد الكامل للإيمان بدوام الطبيعة البشرية وثباتها، ونماذجه البنائية ليست نماذج وظيفية أو نشوئية Génétiqué أو تاريخية، ولكنها نماذج استنباطية. والفاعلية العقلية لديه لا يمكن أن تكون خواصها انعكاساً للتنظيم العيني للمجتمع. فهو ينكر أسبقية ما هو اجتماعي على ما هو عقلي كما ذهب دوركايم. بل الأمر على النقيض من ذلك، فمن وراء العلاقات العينية ثمة بناء لا واع لا يمكن بلوغه إلاّ بالتكوين الفرضي الاستنباطي للنماذج المجردة كما يقول[٧٠].

ويكفي أن يصوغ الباحث نموذجه عن البناء بشرط أن يضمُنه زوجيات كثيرة من التقابل، فهذا شأن العقل عند شتراوس في مزاولة عمله، يكفي هذا أن يكون وصفاً لما يجري في الواقع بالفعل وليس على الباحث من تثريب إذا ما أدخل نماذجه في الحاسب الألكتروني ليستخرج منه كل ما يصدق على كل حالات الظاهرة في كل مكان وزمان. ويدهشنا شتراوس بثقته الراسخة عندما يعلن أن حسبه أحياناً حالة واحدة لكي يصوغ نموذجه. فهو يقول «نحن نبدأ بأسطورة لم يقع عليها الاختيار تعسفياً وتحكماً بل قد انتقيت بالأحرى بسبب شعور حَدْسي بأنها واعدة منتجة[٧١]». وينبغي هنا أن نفرِّق بين الحَدْس والاستبصار من جهة والافتراض أو وضع المصادرات Postulation من جهة أخرى. فالأول يظل بعيداً عن إمكان التحقق العلمي أمّا الثاني فيدخل في تركيب استنباطي ـ استقرائي يمكن أن يخضع للتحقق والإثبات. ومعنى التجربة experiment، عنده شديد الغرابة، فهو يخلعه مثلاً على مجرد محاولة تطبيق ما تكشّف في اللغة من أبنية أساسية على أنساق القرابة وقواعد الزواج.

ولكن ما يزال هناك سؤال يلحُّ علينا: ألا يكفي استخدام مناهج

---

(٧٠) J. Piaget, **Op. Cit.,** P. 90.

(٧١) C. Lévi - Strauss, **Overture to le cru et le cuit,**
Eng. trans, P. 43. Quated in/J. Rayfield, **Op. Cit.,** P. 278.

اللغويين الناجحة، أم لا بدّ أيضاً من تطبيق نظرياتهم على كافة الظواهر؟ هل هناك ضمان علوي مسبق لا يجعل من اقتراحات سوسير وتروبتسكوي وبواس المنهجية بشأن دراسة اللغة، وابتكاراتهم لمفهومات الفونيم والمورفيم وغيرها، لا يجعل منها محض مصادفة قد تعدل منها تطورات العلم اللاحقة؟ أغلب الظن أن شتراوس لا يساوره الشك، فالأبنية قد تحددت ولا يمكن أن يعتورها التغير، وما على النماذج التي يقترحها الباحث إلاّ أن نقتنصها في صيغ رياضية لا يتسلل إليها الزمان.

ونجد أنفسنا مرة أخرى أمام خلط متعمد بين المستوى الأنطولوجي والمستوى المنهجي في دراسة الظاهرة. فشتراوس لا يفرِّق في تحليله البنائي كما يقول «نوتيني» بين «ما هو خاصة أنطولوجية للخبرة الاجتماعية العينية، وما هو وسيلة ابستمولوجية لتحليل هذه الخبرة[٧٢]». فإذا كان «التبادل» هو أساس المجتمع الإنساني وخاصة في أنساقه الرئيسية التي درسها وهي الاقتصاديات والقرابة واللغة، فإنه يبرره بتوكيدات قاطعة يهيب بها ببنية العقل الإنساني نفسه القائمة على الثنائية. فالقرابة عنده مثل أنساق اللغة «توجد فقط في عقول البشر» وهي «نسق تعسفي من التمثلات أو التصورات»، ولكي «نفهم أساسها المشترك لا بدّ للمرء أن يلجأ إلى أبنية أساسية معينة للعقل الإنساني»[٧٣]. وتتألف هذه الأبنية من طراز من الثنائيات المتقابلة، ولكن كيف نعرف هذا؟ لأننا نرى في السلوك الإنساني كله أن العقل الإنساني ينشىء مقولات منطقية مؤسسة على مبدأ ثنائي Binary فإذا ما سألنا: لماذا يصنع العقل الإنساني ذلك؟ فإن الجواب هو: بسبب بنائه الأساسي، وهكذا نكون بصدد دور منطقي[٧٤].

---

(٧٢) H. Nutini, Op. Cit., P. 541.

(٧٣) Lévi - Strauss, **Les Structures élémentaire de la parente,** PP. 95 - 96. Quated in: J. Rayfield, Op. Cit., PP. 272.

(٧٤) Ibid., P. 67.

ومهما يكن من أمر الألعاب النارية Fire Works العقلية التي يحيط بها شتراوس أفكاره الأنثروبولوجية، وهي التي تفقده الحظوة لدى زملائه الأمبريقيين كما يقول ليتش Leach[٧٥]، فإن شتراوس قد نجح على الأقل في كشف قصور المناهج الوضعية في دراسة الظواهر الإنسانية لوقوفها عند سطح الظواهر وتجزئتها إلى ذرات. واستطاع كذلك أن يبرز إلى الضوء الباهر تفرقة جوهرية بين عالم الخبرة العينية المباشرة، والصورة العلمية التي تهدف إلى كشف أعماقه، والتمييز بين متغيراته وثوابته. كما لا يمكننا أن نغفل أهمية تعيين مجالات النماذج الآلية والإحصائية التي يؤدّي الخلط بينها إلى الكثير من اختلاف التفسيرات وتشتت النتائج، فالتمييز بين نوعين من النماذج أمر جوهري لتحديد مشروعية التعميم المتاحة لكل واحد منهما كي يتيسر رد النتائج إلى «مقام مشترك»، بلغة الحساب وهذا من شأنه أن يحمل على خلق كثير من أوجه الاتفاق بين العلماء التي تدفع بمشكلة الموضوعية إلى مشارف الحل.

وإذا ما أهملنا ما يقترن بالبنيوية من تشيع يجعلها «مودة» فكرية ومذهباً فلسفياً، فمن الممكن أن نعدّها دعوة للتآزر بين العلوم الطبيعية والإنسانية جميعاً، وإلى التبادل والتفاعل فيما بينها.

---

(٧٥) H. Nutini, Op. Cit., P. 537.

٢ ـ الموضوعية في القياس الاجتماعي:
«سوسيومترية مورينو»

لا يعدّ مورينو السوسيومترية عملاً مردوداً إلى فرد واحد، بل هو جهد جمعي في مناخ اجتماعي مؤات. والذي يشكل أصالةالسوسيومترية كما يقول «جيرفيتش» Gurvitch هو أن المقياس Metrum هو فحسب وسيلة فنية محددة جداً للحصول على فهم أفضل للعلاقات الكيفية بما هو اجتماعي Socius تلك العلاقات التي تتميز «بتلقائيتها» ومقوماتها الإبداعية، وبصلتها باللحظة الراهنة Moment وتكاملها في تشكيلات عينية متفرِّدة[٧٦].

ولم تنشأ السوسيومترية كقرين أو مرادف للإحصاء الاجتماعي، لأن في طبيعة الظواهر الاجتماعية ـ كما يقول «بيرجس» Burgess ـ ما يدعو إلى إفراد مناهج قياسية خاصة. فالمجتمع الذي تُعني به السوسيومترية ليس تجمعاً من الكيانات العضوية الفردية، كما هو الحال في الدراسات السكانية، بل هو المجتمع المؤلف من الأشخاص والعلاقات بين الأشخاص، فهكذا دعت الحاجة إلى السوسيومترية لتحليل العلاقات القائمة بين الأشخاص، واصطناع أدوات خاصة لقياسها. فهي تختلف عن الإحصاء لأنها تتعامل مع كل أنماط القياس اللازمة لفهم السلوك الإنساني وليس مع تلك التي تتطلّب صيغاً إحصائية[٧٧]. كما يرى «فون فيزه» Wiese في السوسيومترية منهجاً في وسعه أن يرفع العلم الاجتماعي من

---

(٧٦) G. Gurvitch, **Sociometry in France and the United States,** (1949) P. 2, Quated in: J. Moreno et al, (ed) the **Sociometry Reader**. P. IX.

(٧٧) E. Burgess, **Sociometry,** VI (1943) P. 223. Quated in: Ibid., P. IX.

مستوى التنجيم إلى مستوى علم الفلك[٧٨].

أمّا «مورينو» نفسه فيرى أن حجر الزاوية في سوسيومتريته هو مبدأ التلقائية والإبداع. وقد أنشأ منهجية تجريبية يمكن تطبيقها على العلوم الاجتماعية جميعاً. فالتنقيح السوسيومتري للمنهج العلمي في العلوم الاجتماعية هو الذي يجعل من قيامها علماً للمجتمع أمراً ممكناً. وهي تحول موضوعات بحثها من مجرد موضوعات إلى فاعلين مشاركين مقومين. ويغدو العلم الاجتماعي سوسيومترياً بالقدر الذي يتيح لموضوعاته مركز الصدارة في البحث، وبالقدر الذي يكون في وسعه أن يقيس أنشطتهم، فالسوسيومترية تعمل في نطاق الجماعات الفعلية أو المتوقعة، وتطور إجراءاتها التي يمكن استخدامها في المواقف الفعلية. فهي تولي أهمية لديناميات الجماعة وسلوكها، تكافىء ما توليه للقياس والتقويم. ولقد اقتصر القياس الاجتماعي في مراحله المبكرة على مجرد العد، مثل عد الكلمات أو الأفعال، أو الأدوار، أو ضروب الاختيار والنبذ، فهذه الصور الساذجة الخشنة من القياس كانت خطوة أولى لا غنى عنها قبل أن تُصطنع وحدات مقننة ذات صحة كلية[٧٩].

ولقد كانت الولايات المتحدة بمثابة الحاضنة التي أفرخت فيها السوسيومترية فقد كانت في الفترة التي ظهرت فيها السوسيومترية لأول مرة رابطة تتمتع فيها الجماعات الصغيرة بدرجة من الاستقلال في العمل أكبر مما هو قائم في فرنسا أو ألمانيا أو روسيا السوفياتية، ومن ثم كانت أيسر طواعية للتجارب المفتوحة على الجماعات الصغيرة. كما أن غيبة الأيديولوجية الدينية أو الثقافية الشاملة كالماركسية والكاثوليكية أو النزعة القومية لم تقف في طريق نمو «تلقائية» الجماعات الصغيرة وتفتحها.

---

(٧٨) H. Von Weise, Sociometry in France and the United States, P. 214. Quated in: Ibid. P. IX.

(٧٩) Ibid., P. X.

وسرعان ما نجحت السوسيومترية، في نظر مورينو، في الولايات المتحدة لأنها أرضت حاجتها الأساسية إلى التكامل في ثقافة قومية متحدة، حيث هيأت صور السوسيومترية الثلاث: التجربة السوسيومترية، والعلاج النفسي الجماعي، والسيكودراما Psychodrama وثاقاً يضم الأجزاء معاً. ولا تضحي هذه الصور الثلاث بتلقائية الجماعات الصغيرة وحريتها لحساب تماسكها. ويُقاس تماسك Cohesion الجماعة بدرجة التعاون والتكامل الذي يوشك أن يقوم بين الجماعات الفرعية والأعضاء على أساس الهدف الذي تكوّنت الجماعة من أجله. ومن المرجح، في مجتمع ينمو تلقائياً ـ أن ينهض التماسك أو يتدهور بقدر عدد الجماعات الصغيرة المستقلة فيه، وعدد الأهداف (المحكات) التي يدور من حولها[٨٠].

أمّا الأهمية التاريخية التي يضفيها مورينو على سوسيومتريته فهي التي تتمثل في احتلالها موقعاً وسطاً بين علم الاجتماع والاشتراكية العلمية. فيمكن القول، بحسب الصياغة الهيجلية للتطور الجدلي، أن علم الاجتماع هو القضية، والنظرية الاشتراكية هي نقيضها، والسوسيومترية هي مركبهما، على أن تنطوي كل خطوة على أكثر مما في سابقتها، فإذا ما تحدد علم الاجتماع تاريخياً بما طوره من أنساق أو نظريات، وتحددت الاشتراكية العلمية بثوراتها البروليتارية التي حفزّت إليها، فإن السوسيومترية تُحدَد بعملياتها وإجراءاتها، التي لا تحمل طابعاً مادياً. فالسوسيومترية تعرف بما تصنعه، وتحث عليه من فعل وتبقي عليه مفتوحاً ملتزمة بالدقة العلمية، والمناهج التجريبية حيث تضع الفعل تحت السيطرة والتحكم. ويصبح علم الاجتماع علماً بقدر ما يصبح سوسيومترياً، وكذلك الاشتراكية الثورية[٨١]. ولا بدّ أن ينتهي الأمر بعلم الاجتماع ـ في نظر مورينو ـ مع سائر العلوم الاجتماعية، والاشتراكية الثورية إلى التقائهما على مستوى جديد من الاستبصار الاجتماعي، أو السوسيومتري. والتطور المنهجي للسوسيومترية

---

(٨٠) Ibid., PP. X - XI.

(٨١) Ibid., P. XII.

هو الحلقة الدينامية التي ستقرب من علم الاجتماع والاشتراكية العلمية حتى يصلا في النهاية إلى الوحدة(*). فمستويات القياس الاجتماعي المقبولة على نحو كلي شامل ستعاون على حل التوتر الدولي بين المجتمعات الشيوعية والديمقراطية. وثمة مبدآن خصبان في السوسيومترية تشارك علم الاجتماع في أحدهما وليس الاشتراكية العلمية، وكذلك العكس في المبدأ الآخر. فهي تشارك علم الاجتماع الكلاسيكي الميل نحو أحكام الأنساق الاجتماعية وهو ما لا تشاركها فيه الاشتراكية العلمية بنفس المقدار. بينما تشارك الاشتراكية الثورية في فكرة العمل الاجتماعي المخطط مع تعديل جوهري يخضع هذا العمل للتجريب المدبر المتحكم فيه بحيث يُطبَّق أولاً على الجماعات الصغيرة ثم على الجماعات الأكبر إذا ما توافرت المعرفة المستمدة من الأنساق الصغيرة. ومهما يكن من أمر، فإن السوسيومترية كما يقول رائدها، لم تنشأ من فراغ، فقد أرهص الكثير من الفلاسفة الاجتماعيين وصاغوا فروضاً أتاح لها «مورينو» صياغة أجلى، ويسّر لها اختباراً امبريقياً(٨٢).

وتبدأ السوسيومترية ببضع مسلمات صريحة يعترف مورينو بأنه لا يملك الدليل القاطع على صحتها، فأولها هو أن البشرية وحدة اجتماعية وعضوية. ومتى وقع اختيارنا على هذا المبدأ الموجه فإن فكرة أخرى تنشأ بالضرورة. فلا بدّ أن تنبثق الميول بين مختلف أجزاء هذه الوحدة تارة تجذبهم بعيداً، وتارة أخرى تجذبهم إلى بعضهم البعض. وينبغي أن تتعلق هذه الضروب من التجاذب والتنافر بمؤشر Index من الوقائع البيولوجية والاجتماعية والسيكلوجية، على أن يكون قابلاً للكشف. وقد يكون لهذه الضروب من التجاذب والتنافر ومشتقاتها تأثيراً قريباً أو بعيداً، ليس فقط

(*) تُرجمت بعض مؤلفات مورينو إلى الروسية بإشراف «الناشرين الحكوميين للاتحاد السوفيتي» وخاصة كتابه: Experimental Method and science of society.

(٨٢) Ibid., PP. XXI - XIII.

على الذين يشاركون معاً في العلاقة ولكن كذلك على سائر أجزاء تلك الوحدة التي ندعوها بالبشرية. وربما كشفت العلاقات القائمة بين مختلف الأجزاء عن نظام Order من العلاقات يكون على درجة عالية من التمايز شأنه شأن أي نظام آخر في سائر الكون. ويتطور تنظيم هذه الوحدة وتوزع نفسها في المكان وفقاً «لقانون الجاذبية الاجتماعية» الذي يبدو أنه يصدق على كل نوع من التجمع بغضّ النظر عن أعضائه[٨٣].

ويرى مورينو أن المستوى النفسي ـ العضوي للمجتمع يسبق المستوى النفسي ـ الاجتماعي الذي نحيا في نطاقه. ولا بدّ أن ثمة عملية من التفرّد Individualization المتزايد قد حدثت في توازٍ مع التمايز المتزايد للجماعات التي تتكون من الأفراد، كما حدث تطور تدريجي من النماذج الأبسط إلى الأعقد بحسب «قانون للنشوء الاجتماعي» Sociogentic Law ولا بدّ كذلك أن أمراً ما قد حدث وأدّى إلى تباعد الأفراد بأكثر مما كانوا عليه. وقد يكون مصدر التمايز مناخاً جديداً، أو مزجاً بين جماعات سلالية مختلفة ـ ولكن مهما يكنْ من تباعد الأفراد الناشىء عن هذه الاختلافات فإن شيئاً بقي لهم ليملأوا الفجوة بينهم. ولئنْ كانت هناك قوانين محتومة تتطور البشرية بموجبها، فإن النتيجة المنطقية التي تترتّب عليها هي تكيف الإنسان معها، ولا بدّ من اصطناع إجراءات علاجية تلائمها. وينبغي ألّا تكون مثل هذه الإجراءات لوناً من الإعلاء Sublimation، بل إجراءات تدع الإنسان في الحالة التي يميل إليها تلقائياً، وتربطه بالجماعات التي يتجه عفوياً إلى الانضمام إليها. فهي إجراءات تحثُّ الإنسان على أن يمكث في المستوى الذي يتجه إليه طبيعياً. والسوسيومترية تهدف بهذا إلى تطوير إجراء علاجي يبقي الأفراد على مستوى يقرب من مستوى نموهم الطبيعي، ويخلو من أي تلقين عمدي. ولكنه يؤسس على الصلات التي تربط بينهم، وعلى الأنماط الناتجة عن تفاعلاتهم التلقائية. وتُستخدَم هذه الأنماط بوصفها

---

(٨٣) Ibid., P. 3.

مرشداً للتصنيف، والتكوين الفَرَضي، وكذلك لإعادة بناء التجمعات إذا دعت الضرورة. فعندما يجد الفرد مكانه في مجتمعه الصغير على اتفاق مع القوانين التي يبدو أنها تحكم السمات السيكلوجية للسكان، وقوانين النشوء الاجتماعي، والديناميات الاجتماعية، والتجاذب الاجتماعي، فلعلّه يكون آمناً ضد تجاوز حدود نموه الطبيعي. وقد يتطلب ذلك الطراز من الإعلاء المعدل كأداة فعّالة. فهو طراز من الإعلاء الإيجابي، الإنتاجي، العلاجي. ولا ينشأ ذلك الإعلاء من خلال تحليل يستدير راجعاً إلى صدمات الماضي، بل عبر تدريب للتلقائية الفردية يقوم على تحليل للأداء الحاضر(٨٤).

ويميز «مورينو» طريقته السوسيومترية للإعلاء عن طريق فرويد ونيتشه. فهما في نظره مؤرخان, فنيتشه يتعلق بأخلاق الماضي وثقافاته التي يسعى إلى تجاوزها. بينما يعكف فرويد على الأصول الصادمة Traumatic للاضطراب النفسي. وكلاهما أيضاً من أتباع التحليل النفسي حينما يزكيان تلك العودة إلى الماضي، والتذكير، والتحليل كعلاج في حد ذاته. «فالهنا والآن» يبدوان في نظريهما أمرين سطحيين. ولم يعرفا ماذا يصنعان «باللحظة» الراهنة. ونجد أن مورينو يقدم لنا بديلاً آخر هو أن «نمضي إلى الحياة نفسها كمنتج، وأن نطور أسلوباً معيناً يبدأ من اللحظة صعداً في اتجاه تطور المجتمع التلقائي - الإبداعي، في اتجاه الحياة والزمان»(٨٥).

فهو يقول في موضع آخر، إن منحاه المنهجي هو «نفسه منحى التجربة المباشرة، وهو الإنسان في العمل (أو الفعل)، الإنسان مقذوفاً به إلى العمل، فاللحظة ليست جزءاً من التاريخ، بل التاريخ منظوراً إليه كجزء من اللحظة». فهو يدرس الأشخاص حالما يدخلون تلقائياً في علاقات تؤدّي بهم إلى تكوين جماعات. فتدرس ردود الأفعال التلقائية هذه في مرحلتها الأصلية عند تكوين الجماعة، والاتجاهات المنظمة في سياق هذا

---

(٨٤) Ibid., PP. 3 - 5.

(٨٥) Ibid., P. 7.

التنظيم. فنحن «حاضرون» أثناء «صدمة» الميلاد ونحاول أن نتنبأ بالمستقبل. وعلى هذا فإن الماضي والمستقبل السيكلوجيين عنصران من عناصر «الهنا والآن» ولا يغدو للموقف أي معنى إلاّ إذا درسناه عندما يحدث، وعلى نحو ما يحدث(٨٦).

فأمّا التلقائية لديه فهي الدرجة المتغيرة للاستجابة الملائمة adequate لموقف يتمتع بدرجة متغيرة من الجدة. وليست جدة السلوك نفسها مقياساً للتلقائية. بل لا بدّ أن تقدر بالنسبة لملاءمتها للموقف. وملاءمة السلوك ليست كذلك بذاتها مقياساً للتلقائية، بل لا بدّ أن تقدر وفقاً لجدتها. وتعمل التلقائية في «الهنا والآن» ولا تعمل في فراغ بل في علاقتها بالظواهر التي تمّ تكونها وبالمحفوظات Conserves الثقافية والاجتماعية(٨٧).

ويتجلّى «الإبداع» في أية سلسلة من حالات الإبداع أو الأفعال الإبداعية. والتلقائية والإبداع ليستا عمليتين متماثلتين أو متطابقتين. فهما فئتان مختلفتان رغم أنهما مرتبطتان. فلكي يصبح الإبداع فعّالاً فلا بدّ من التلقائية التي تحفّزه وتنشطه. فالإبداع يتعلق «بالفعل التام» act نفسه، بينما تتعلق التلقائية بالتهيؤ أو المبادرة readiness للفعل. والناتج المنجز للعملية الإبداعية هو ما يسميه مورينو بالمحفوظ الثقافي(٨٨).

وتسعى اختبارات التلقائية والإبداع إلى سيرهما في المواقف البين شخصية interpersennal والعلاقات بين الأشخاص والأشياء. ولقد تبين من الاختبارات التي طبقها مورينو في معاهد «السيكودراما»، أن التلقائية والإبداع لدى البعض تكون أكثر ظهوراً حيال الناس على حين تكون لدى غيرهم أكثر ظهوراً حيال الأشياء(٨٩).

---

(٨٦) Quated in: Ibid., P. 719.

(٧٨) Ibid., P. 8.

(٨٨) Ibid., P. 10.

(٨٩) Ibid., P. 14.

ويحرص مورينو، في معرض توكيد أصالته واختلافه عن سائر أصحاب المدارس الكبرى في علم النفس والاجتماع، يحرص على صك مصطلحات خاصة بسوسيومترية تستوعب في جوفها مفهومات غيره.

فالمبدأ الذي يتضمن كل صور البين شخصية والاجتماعية هو ما يسميه «بالمقابلة»(*) وهي تعني اللقاء، واتصال الأجساد، والمواجهة، والتعارك، والرؤية والإدراك، واللمس والتماس، والمشاركة، والحب والتواصل... وهي ليست صلة عاطفية فحسب أو عقلية أو علمية، بل هي لقاء على أعمق مستوى من التواصل. وليست تشاعراً Einfühlung بل تشاركا Zweifuhlung هي قلب حَدْسي reversal للعلاج النفسي بدلاً من أن يكون التحويل Transference والتحويل للأدوار، وتحقيق للذات من خلال الآخر، فهي الهوية، والخبرة الفذّة للتبادل الشامل. و «المقابلة» ارتجالية، لم تخضع للتخطيط أو التدريب أو التنظيم السابق[٩٠]. وتصلح المقابلة أن تكون الأساس الحقيقي للعلاج النفسي بدلاً من أن يكون التحويل والتحويل المضاد في التحليل النفسي[٩١].

أمّا القسيم Counter Part العلمي «للمقابلة» عند مورينو فهو «التيليه» Tele(*) ويعدّه الملاط الذي يضم الأفراد والجماعات معاً، بحيث يكون التماسك الجماعي، وتبادل العلاقات، والتواصل والخبرات المشاركة وظائف لـ «التيليه». وبذلك يكون الإطار المرجعي الثابت «لكل» صور المناهج غير المهنية مثل إعادة الإيمان Faith healing، والإصلاح الفكري

(*) أصلها الألماني Begegnung ويقول عنها مورينو إن من المتعذر ترجمتها حرفياً إلى الانجليزية وأقرب ترجمة لها هي ما تعنيه كلمة nencontre بالفرنسية. لذلك يترجمها بالانجليزية إلى encounter.

Ibid., P. 15.

(٩٠) Cf. Ibid., P. 15.

(٩١) Ibid., P. 16.

(*) لفظة يونانية تعني البعيد أو التأثير عن بعد ويمكن ترجمتها بالجاذبية.

الصيني. فلا التحويل أو التعاطف يمكنهما أن يفسرا على نحو مرضٍ التماسك المنبثق عن تشكيل اجتماعي. فالتشكيلات الاجتماعية تتألف من طريقتين أو أكثر للتفاعل. فهي كليات اجتماعية، ليس من وجهة نظر أ أو ب أو جـ من الأشخاص رغم أنهم متضمنون فيها. بينما «التيليه» عملية اجتماعية موضوعية تضم معها أيضاً التحويل والمشاركة الوجدانية[٩٢].

ويطلق مورينو على أصغر وحدات العلاقات الاجتماعية اسم «الذرة الاجتماعية» Social atom. وإذا كان علماء الفيزياء قد استخدموا هذا المصطلح فليس لهم فضل الأسبقية، لأن الكثير من الألفاظ التي أدخلها الفلاسفة المتقدمون لوصف الظواهر الفيزيائية مثل الجاذبية والذرة والتشبع كانت ذات طابع شعري رمزي، فهي تعبيرات مجازية عن الخبرات النفسية الاجتماعية، وتنتمي بحقٍ إلى معجمنا الاجتماعي الذي أخذت منه. وقد نتلقى من المعرفة عن معنى «التركيب الذري» للكون عن طريق الدراسات السوسيومترية بأكثر مما تزوِّدنا الفيزياء من معرفة[٩٣]. فهي المجموع الكلي للأبنية البين شخصية الناتجة عن الاختيارات وضروب النبذ التي تتمركز حول فرد معين. والنوى الاجتماعية هي مراكز الجذب والنبذ أو اللامبالاة. وهي «المقام المشترك» Common Denominator لكل الأشكال الاجتماعية، وهي ليست «معيارية» مثل الأسرة، كما أنها ليست تجريداً من الجماعة مثل الفرد.

ومن ثمّ فإن الذرات الاجتماعية تختلف عن الذرات الفيزيائية من جهة الأصل والمعنى. فعلى حين تكون الذرة الاجتماعية فئة وجودية ex-istential category تتألف من الأفراد، متى تمّ التعرّف عليها فإنها تغدو على الفور بيّنة بديهية لا يمكن أن تُرَدّ إلى غيرها أو تُختزَل.

أمّا الذرة الفيزيائية فعلى النقيض من ذلك، ليست واقعاً بل هي

---

(٩٢) Ibid., P. 17.

(٩٣) Ibid., P. 53.

تكوين فَرَضي، بل إنها تسمية مغلوطة في الفيزياء لأنها ليست أصغر أو أبسط جسيمات المادة فهناك الألكترونات والنيوترونات والبروتونات وغيرها مما قد يكتشف فيما بعد من جسيمات أصغر من الذرة.

ويبين التصوير النفسي ـ الجغرافي للمجتمع الصغير ثلاثة أمور أولها: العلاقة الجغرافية (الموضعية) بالعمليات السيكلوجية، وثانيها: المجتمع الصغير ككل سيكلوجي والعلاقات المتبادلة بين أجزائه كالأسر والوحدات الصناعية... الخ. وثالثها: وجود التيارات السيكلوجية التي تغير من مجرى الجماعة كالتيارات العنصرية والاقتصادية والاجتماعية والجنسية والثقافية. غير أن هذه الروابط ليست هي المستوى الأعمق للبناء الذي حاول مورينو أن يرفع قواعده، فثمة طبقات أعمق. لذلك يفترض مورينو أنه لا بدّ أن يكون تحت التيارات ـ التي ما تفتأ تتدفق وتتغير ـ بنية دائمة أو وعاء، أو قاعدة تحمل وتمزج بين تياراتها مهما تختلف أهدافها. فهذه هي ما يسميها «بالشبكات الاجتماعية» net works[٩٤].

ومن الإسهامات النظرية الأساسية في سوسيومترية مورينو الأهمية الكبرى والجديدة التي يضفيها على «الدور» Role فهو يفرِّق أولاً بين «اتخاذ» الدور، و«أداء» الدور. فالأول يعني اتخاذ دور منجز منته استقرّ تماماً بحيث لا يسمح للفرد بأي تغيير أو أية درجة من الحرية، بينما يسمح الثاني للفرد بدرجة من الحرية. فالجوانب المحسوسة فيما يُسمى «بالإجو» ego أو «الذات» هي الأدوار التي تعمل في نطاقها. فإذا ما بدأنا بالدور كإطار مرجعي فإن لذلك ميزته المنهجية الكبرى إذا ما قورن ذلك بما يُسمى «بالشخصية» و«الذات» أو «الإجو»، تلك المفهومات التي تتسربل بالغموض الميتافيزيقي وتفتقد عينية «الدور». ونشأة الدور تسبق نشأة الذات. فالأدوار لا تنبثق عن الذات، بل الذات قد تنبثق عن الأدوار[٩٥]. وقد كانت نقطة التحول في نظر مورينو هي كيف ننفخ الحياة

---

(٩٤) Ibid., PP. 52 - 3.

(٩٥) Ibid., P.P. 80 - 1.

في الأدوار، ونغيرها، وكيف يصبح المرء «مغيراً للدور»، و «مؤدياً له». وقد تطلّب هذا الهدف اكتشافاً لمنهج جديد هو أسلوب «أداء الأدوار» role playing وإذا ما ظن البرجسونيون أن عمل مورينو هذا يهيء الأسس الأكلينيكية «للتطور الخلاق» و «الدفعة الحيوية» elan vital، وإذا ما حسب الفرويديون أن السيكودراما تشارك في نفس أهداف التحليل النفسي، إذا ما نُظِر إلى السيكودراما على أنها منهج معني بمستوى الأداء الفعلي، ونظر إلى التحليل النفسي على المستوى اللفظي، فإن هذا الظن ينكره مورينو. فهو وحده الذي وفق فيما أخفق فيه غيره حيث استطاع أن يقيم نظرية نشأت عن الممارسة وسارت معها. ممارسة يعدّها تأليفاً بين الفاعل والملاحظ وهو التأليف الذي أتاح للمنهج السوسيومتري شكله العيني الخاص(٩٦).

غير أن ما قد يُعدّ نقطة ضعف في السوسيومترية وهي مزجها بين العلم والعلاج والفلسفة إنما هو في نظر أنصارها سر قوتها لأنها تسمح بالنمو على كل «الجبهات» ولقد وجدت السوسيومترية هذه الرابطة في رائدها مورينو العالم، والشاعر، والفيلسوف، والمعالج(٩٧).

«فالسوسيومترية ـ كما يقول مورينو ـ محور ذو قطبين، يتجه أحد ذراعيه نحو كشف أعمق مستويات بنية المجتمع، على حين يتجه الآخر إلى إحداث تغيير للمجتمع مؤسس على الوقائع الدينامية التي تُكتشف في بنيته»(٩٨).

ولعلّ من الأفضل أن نميز في السوسيومترية بين البحث السوسيومتري وبين الحركة السوسيومترية. فالأول وهو ما يعنينا هنا قد هدف إلى كشف

---

(٩٦) Ibid., PP. 85 - 6.

(٩٧) J. Nehnavajsa, «Sociometry Decades of Growth in Moreno et al., Op. Cit., PP. 707 - 8.

(٩٨) Quated in Ibid., P. 709.

الأبنية الاجتماعية والبعد الأعمق للمجتمع، بينما تطلعت الحركة إلى تعديل البنية نحو الأفضل، أي نحو خفض الصراع الذي وجده مورينو في التفاوت أو التباين بين النسق الاجتماعي النظامي (الرسمي)، والأنماط الناتجة عن أعمال وإجراء عامل «التيليه»، أي سريان التجاذب والتنافر بين الأشخاص والجماعات.

فلا بدّ إذنْ من إقامة توازن بين النظرية، والبحث، والتشخيص. ورغم أن السوسيومترية ذات طابع تأملي إلى حد معين، فهي مؤسسة على نتائج البحث. وهكذا يثبت نجاحها كأساس خصب ليس فقط بالنسبة للديالكتيك النظري، ولكن كذلك بالنسبة لصياغة فروض مناطة يحقق اختبارها صدق النظرية أو كذبها. فمفهوماتها النظرية كالذرة الاجتماعية، والشبكة السيكلوجية وغيرها تكوينات فَرَضية تقوم بإجراءات الوصف بدقة كبيرة، وهي بذلك تكون تحديات لخيال العلماء أو هي التربة التي تختمر فيها المسائل الجوهرية والمنطوية على المعنى التي تتعلق بالسلوك الإنساني. وتطمح السوسيومترية إلى دراسة الإنسانية بأسرها على أساس من الاعتقاد بأن علاقات «التيليه» تربط البشرية كلها على نحو خاص[٩٩].

ومهما يكن من أمر فإن السوسيومترية تتعامل مع التشكيلات الاجتماعية أي تجمعات الأفراد. ويتطلّب هذا المجال ـ وفقاً لخصائصه المميزة ـ تناولاً ملائماً فالأساليب الإحصائية الراهنة لا يمكن آلياً أن تنقل من المجالات الأخرى إلى هذا المجال الجديد. ومن ثم فالمشكلة هي اصطناع مناهج إحصائية لائقة. وتصطنع الإجراءات التجريبية عادة دون نقد ابستمولوجي لمعناها الذي يتصل بالظواهر المدروسة. أمّا السوسيومترية فتبدأ بتحليل نقدي للإجراءات التجريبية التي تستخلص الوقائع المعالجة. وأكثر ضروب النقد عمومية للإجراء السوسيومتري هو الإقرار بأنها «ابتكار» يُصطنع ليلائم ظواهر اجتماعية معينة. ولذلك فإن المعطيات يمكن أن

---

(٩٩) Ibid., PP. 724 - 5.

تتعين إلى مدى كبير بإطار الإجراء المستخدم في تقصي الوقائع. فبالنسبة لإطار الاختبار هذا، يخضع الأفراد للبحث لأسباب متعددة. فبينما يخضعون أنفسهم - في حرية - للإجراءات، يعلم المختبر «قَبْلياً» حدود الاستغراق أو التوزيع(*) distribution النظري وإمكانيات العلاقات. والمواد التي يعقد بينها الارتباطات هي استجابات الأفراد في نطاق إطار الإجراء الذي ابتكره الباحث على أن تكون العناصر المفردة التي تتألف منها التشكيلات إمكانيات نظرية. ويمكن للتشكيلات الناتجة أن تُعامل إحصائياً وعقلياً لأن هناك دائماً معرفة سابقة عن العناصر المفردة المؤلفة منها(١٠٠). وليست هذه التشكيلات السوسيومترية هي ما يُسمى عادة «بالجشتالت». وربما كان لها من الخصائص ما يمكن عزوه إلى الجشتالت مثل أن يكون الجزء من البناء متسانداً مع الأجزاء الأخرى، وأن يؤثر التغير في وضع فرد على سائر البناء. غير أن من المعروف بدقة تحليلية كيف يشيد التشكيل كله بمقتضى عناصره المفردة. فالعناصر الذرية «للسوسيوجرام» محددة تحليلياً.

ويحتل السوسيومتري كباحث في الديناميات الجماعية والتشكيلات الاجتماعية، موقعاً يختلف عن موقع المنظر الجشتالتي. فهو لا يتناول بالدراسة شيئاً معطى، هو الجشتالت، بل هو نفسه الذي يضع إطاراً للجشتالت وبالتالي هو الذي يبتكر الإطار. وفي داخل هذه الإطارات يتناول الظواهر الاجتماعية التي يخضعها للبحث وليس خارجها. فالذي خلق الجشتالت قد يعرف العناصر المفردة التي عالجها في الإطار الأصلي، وهو وحده الذي قد يفهم لماذا تبدو التشكيلات الناتجة على هذا النحو أو ذاك. والملاحظ الذي يأتي فيما بعد والذي لا يعرف الخلق الأصلي قد تكون لديه مبرراته لتنمية نظرية جشتالتية، أمّا المبدعون الأصليون للإطار (أي السوسيومتريين) فهم في وضع مختلف. فبالنسبة للمؤلف أو المبتكر الأصلي

(*) أعتقد أنه لا يقصد من distribution معنى التوزيع بل الاستغراق بالمعنى المنطقي وخاصة في معرض حديثه عن النقد الابستمولوجي بمعناه الكانطي.

(١٠٠) Morceno, Op. Cit., PP. 19 - 20.

للموسيقى، مثلاً، إذا ما استطعنا أن نتصور ذلك العقل السامي، قد لا يكون اللحن جشتالتا. فقد تكون لديه المعرفة عن الوحدات التي تدخل في تأليفه، ومع ذلك فإن الوحدات التي قد يعرفها قد تختلف كلية عن الأجزاء التي نقسم «نحن» اللحن إليها وهي النغمات المفردة. فالأبنية السوسيومترية مثل التدوينات الموسيقية لغات وإشارات رمزية ولكنها ليست العملية ذاتها، فهي مماثلة لإطارات الزمان والمكان بالمعنى الكانطي، يستخدمها العقل التصوري Conceptual mind لتنظيم الظواهر(١٠١).

ويرى مورينو أن هناك شكلين من الإجراء التجريبي. الأول هو ما يجري في المعمل. فيعاد بناء ممكنات الحياة واحتمالاتها في موقف مفتعل نسبياً. فيوفق بين الأفراد المشاركين والموقف التجريبي معاً بأقصى درجة ممكنة. أمّا النمط الآخر فشديد التباين، بحيث يكون الإجراء التجريبي مدبراً بالقدر الذي يمكنه أن يصبح هو نمط الحياة نفسها الذي ينخرط فيه الأفراد. فيتلاشى المعمل، ويُصاغ الإجراء ليعاد صوغه على نحو دائب عبر تقويم نقدي بما يقربه أكثر من التوحّد مع أوضاع الحياة نفسها. فالمؤرخ وحده في نهاية الأمر هو الذي قد يكون مدركاً للفارق بين إطار الإجراء، ونمط الحياة لأن هذا الوضع التجريبي قد أصبح نظاماً اجتماعياً. ومهمة المؤرخ عنده ليست من شأن الباحث السوسيومتري بطبيعة الحال.

كما يفرق مورينو بين ما يسميه «السوسيومترية البحثية» research Sociometry وبين «السوسيومترية الإجرائية» operational. فأمّا الأولى فهي التي يستخلص فيها الباحث من موضوعات بحثه الاستجابات اللفظية وغير اللفظية بصدد علاقاتهم البين شخصية، أو التي يمكن فيها أن يستخدم مناهج الملاحظة في دراسته لموضوعاته. ففي هذه الأحوال تبقى جماعات الاختبار، أي المجموع الكلي للأفراد المؤلفين لها، في وضع بحثي. أمّا الثانية، فيتم فيها استثارة استجابات الأفراد ورغباتهم وتنشيطها، وحملها

---

(١٠١) Loc. Cit.

على العمل. فموضوعات البحث تعلم سلفاً معنى الإجراء وتوافق عليه، ويمكنها أن تجعل منه خطة عملها، وتتوحّد معه. ويكون الأفراد على وعي كامل بأنهم يعملون لحسابهم[١٠٢].

ويصف مورينو السوسيومترية البحثية تمييزاً لها عن الإجرائية بأنها السوسيومترية «الباردة»[١٠٣] طالما كان البحث محايداً بالنسبة لموضوعات بحثه.

فالسمة الأساسية للسوسيومترية الإجرائية هي محاولتها ابتعاث حماس الأفراد واهتمامهم بالوضع التجريبي حتى يغدو هو ونمط الحياة لديهم شيئاً واحداً. ولا يعدو الوضع التجريبي أن يكون تكويناً فَرَضياً عقلياً، يكون إطاره معروفاً ويمكن تصور ما ينزع إليه، غير أن نمط الحياة الذي يتفاعل في نطاقه هؤلاء الأفراد لا يكون معروفاً. وبهذا التدبير السوسيومتري نفلح في النفاذ إلى ميدان لم يكن من الممكن فهمه واستيعابه عن غير هذه الطريق. وعندما نطبق هذه الإجراءات فإن شيئاً يحدث مما لا يمكن حسابه منذ البداية. فالإجراء الذي نستخدمه يغير خلال الزمان وضع الأفراد والأبنية التي نحاول قياسها، وهكذا فما نسعى إلى قياسه يفلت من اختبارنا. وكلما طال تطبيقنا للإجراء كان فهمنا للتغيرات التي تلحق بالبنية أفضل، وأصبحت معرفتنا أدق وأكمل. وقد تؤدّي المعالجة الاحصائية إلى المبالغة في تبسيط الإجراء بحيث تجعل النتائج غير علمية، ولذلك كانت أساليب عرض النتائج المستمدة من الفن مثل السيكودراما(*) أكثر ملاءمة

---

(١٠٢) Ibid., PP. 20 - 1.

(١٠٣) Ibid., P. 730.

(*) السيكودراما والسوسيودراما أساليب تقوم على تمثيل الأدوار التي تهدف إلى تنمية المهارات وإكساب الأفراد الاستبصار في مجال العلاقات الإنسانية عن طريق تمثيل المواقف التي تعبر عن مشكلات الحياة الواقعية. وينصبُّ الاهتمام في السيكودراما على المشكلات الفردية بينما يزداد الاهتمام في السوسيودراما على ما هو مشترك في الأدوار الاجتماعية لفرد مع الآخرين، أي يزداد الاهتمام بالناس في تفاعل-

وسداداً من الإحصاء في بعض الأحيان[١٠٤].

ويمكن القول إن السوسيومترية قد استطاعت أن تشقّ نهجاً وسطاً بين الاسمية والواقعية وخاصة في إيثارها لما تسميه بالذرة الاجتماعية كوحدة أساسية، ليست هي الفرد في حد ذاته، كما أنها ليست الجماعة ككل. والبناء الاجتماعي عندها لم يغلق بعد على «محفوظاته الثقافية»، بل هو مفتوح دوماً أمام تلقائية الأفراد وإبداعهم، والعلاقات الاجتماعية تحفزّها صلات الجذب والنبذ، والاختيار والصد.

وأمّا مناهجها فلم تقتصر على التأمل الفلسفي تنهل من حَدْسه، بل اقتحمت الرياضيات والإحصاء تصوغ بها بياناتها في سوسيوجرامات ومصفوفات ورسوم بيانية. وتيسّر لها تحديد درجة واقعية التشكيل الاجتماعي عن طريق قياس الاختبارات وأنماط الاختيار. وبموجب الإجراء المسمى بالاختبار السوسيومتري Sociometrictest يطلب من أفراد البحث تحديد اختياراتهم لرفاقهم في مختلف المواقف كاللعب أو العمل أو الدراسة. وقد تحدد عدد مرات الاختيار أو الأعراض، أو تترك دون تحديد وفقاً لنطاق البحث ومجاله. ولكي يُتاح الحصول على صورة كلية وواقعية للجماعة أو المجتمع، ينبغي أن يعد الأعضاء فاعلين إيجابيين.

كما ينبغي على الباحث السوسيومتري أن يحفِّز الأفراد الخاضعين

= أدوارهم الثقافية الأخرى في نفس الموقف الاجتماعي أو في موقف مختلف. فهي تعالج مشكلات قائمة في موقف جمعي كالإضراب مثلاً. وفي تمثيل الأدوار بوجه عام قد يُطلَب من العامل تمثيل دوره الواقعي كعامل في مصنع، أو تمثيل دور رئيسه في العمل أو صاحب العمل أو يطلب من جماعة تمثيل مواقف معينة تمثيلاً دراميأ.

قارن: لويس مليكة وآخرون، الدراسة العلمية للسلوك الاجتماعي، طبعة ثانية، ص ٤٠٠ ـ ٤٠١.

(١٠٤) Ibid., PP. 21 - 2.

للدراسة ويثيرهم حملاً لهم على المشاركة بتقديم اختياراتهم واستبعاداتهم لبعضهم البعض. فإذا ما تمّ ذلك، تيسّر حفز كل مجال من مجالات العلاقات الإنسانية. وتعرض المعطيات في رسوم بيانية أهمها السوسيوجرام وهو خريطة للجماعة تستخدم رموزاً ملائمة تشير إلى الاختيارات الإيجابية والسلبية لأعضاء الجماعة. وبهذا يتيح السوسيوجرام تجميع الذرات الاجتماعية بوصفها المجموع الكلي للعلاقات. التي يرتبط بها كل فرد كثيرة كانت أو قليلة[١٠٥] والذرات الاجتماعية أجزاء من الشبكة النفسية والاجتماعية. وتكشف هذه الرسوم البيانات عن عدد محدود من التشكيلات التي تتخذ عادة طابعاً معيناً، فهناك الفرد المنعزل isolate وهناك «النجم» star وإلى جانب هذه التشكيلات المميزة للجماعات الصغيرة تقوم أبنية اجتماعية أوسع مدى، مثل المجتمع المحلي community الذي يتألف من مجموعة من الشبكات النفسية الاجتماعية.

ولعلّ ما يضفي على السوسيومترية أهميتها في العلوم الاجتماعية هو أنها قد أوشكت أن تكون مبحثاً منفرداً بين هذه العلوم لا يستمد جدارته من عمل رائد واحد، بل أصبح ميداناً رحباً من البحث تتوفر عليه جهود الكثير من العلماء الذين ينتسبون لمدارس نظرية متباينة وهذا من شأنه أن يضيف الجديد إلى أهدافه ونظرياته ومناهجه، غير أنه يحوم دائماً حول فكرته الأساسية التي تقيم تميزاً حاداً بين المجتمع الرسمي والبناء الأعمق. وعندما يتحدث مورينو عن «النسق السوسيومتري» فإنما يجعل منه نسقاً فرعياً من نسق شامل هو ما يُسمى بالسوسيونوميا socionamy وهو علم «القوانين» الاجتماعية، الذي يتعشب عنه ثلاثة فروع هي: الديناميات الاجتماعية sociodynamics وهي علم ديناميات الجماعات وما بين الجماعات، أو أبنية التجمعات الاجتماعية ثم السومترية، وهي قياس ما هو اجتماعي Socius وأخيراً السوسياتري sociatry (احتذاء للسيكاتري

---

(١٠٥) N. Timasheff, Sociological theory, its Natene and Growth, P. 215.

(psychiatry) وهو علم العلاج الاجتماعي، والسوسيومترية ليست علم الاجتماع الكمي، بل هو بحسب تعبيره، «الاجتماعي مكمماً» socious quantified[١٠٦].

وتلقي السوسيومترية ضوءاً جديداً على المنهج العلمي، كما يقول مورينو، فالفرق بين العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية قد عرضه تصنيف ديلتاي وغيره من قبل الذي أُقيم على الخلاف بين «التفهم» و«التفسير» explanation، غير أن امتياز نقل هذا الفكر من النطاق الفلسفي إلى العلم، ومن النظرية إلى التطبيق في مجال التجريب، إنما يعزى في نظره إلى السوسيومترية[١٠٧]. وعالم الفيزياء الذي يدرس قوانين المادة إنما يبحثها من الخارج طالما كانت المادة محرومة من الوعي ولا يمكنها أن تتخذ «دوراً» أو تحكم نفسها. والإنسان وحده في علم اجتماع عالمه الخاص يمكن أن يتخذ أدواره، وأن يقوم بالتجريب بطريقة مستقلة. غير أن علماء النفس والاجتماع ما زالوا يدرسون الوعي الإنساني والعلاقات بين البشر من الخارج. كما يدرس علماء الطبيعة الصخور والتربة، أو كما يدرس عالم البيولوجيا الكائنات العضوية، أمّا النسق الوحيد الذي سمح لأول مرة لموضوعات الدراسة (أي الأفراد) أن تشارك تماماً في التجربة بوصفهم فاعلين فهو النسق السوسيومتري الذي يرى فيهم أشخاصاً يشاركون إيجابياً في هدف مشترك بحيث يكونون «فاعلين - مشاركين - ملاحظين»، وحيث يشرع نسق ثقافي في العمل شيئاً فشيئاً ويصور ويوصف أثناء العمل. ولا يمكن لباحث اجتماعي يودُّ أن يفهم الوعي الإنساني وعلاقاته من الداخل أن يعتمد على مفهومات مثل «مجموعة من الكائنات العضوية الحية» أو «الكائن العضوي - البيئة»، بل عليه أن يعتمد تماماً على مفهومات مثل «جماعة الفاعلين» أو «الفاعلين - في - موقف». فجماعة الفاعلين متباينة عن «مجموعة الكائنات العضوية» لأنها «نحن»، أي جماعة من الخالقين، وليست

---

(١٠٦) Moreno, Op. Cit., P. 127.

(١٠٧) Ibid., P. 128.

«هم» مثل «مجموعة الكائنات العضوية»[١٠٨]. وواجب العلم الأول الذي يقوم على نظرية الفعل والعمل action أن يفصل بين الكائن العضوي والفاعل، وبين السلوك والفعل. فالعلم السلوكي يختلف كل الاختلاف عن علم الفعل. فما يؤديه الفاعل لا يمكن أن يعد مطابقاً لمعطيات الملاحظ. وقد يكمل الواحد منهما الآخر، ولكنهما ليسا الشيء نفسه. فإذا ما كان «الفعل» من شأن الوجود الحي للحركات والوقائع، فإن «السلوك» من شأن «ملاحظة» الحركات والوقائع. والنظرية «الحقيقية» للفعل هي التي تؤسس على المفهومات التفاعلية الإيجابية لعالم الفاعلين مثل النسق «الفاعلي» actional والتلقائية، والإبداع و «الحفز» warming up[١٠٩].

ونسق العلاقات والمعايير التي توحّد بين الفاعلين، ونسق العلاقات الذي يمكن أن يخضع للملاحظة بين الكائنات العضوية الحية يشكلان منطقتين مختلفتين عند مورينو. فالنسق الفاعلي يعتمد على الاتفاق أو الإجماع الذي لا يحدث إلاّ في «مقابلة» encounter بين الفاعلين. ولهذا الاتفاق أو الإجماع المحجوب عن النظرsecret والوشيك الحدوث imminent أهميته ودلالته الجوهرية في إنجاز البحث المتواصل المتقدم. ولا يقنع مورينو بهذا فحسب، فعلى الملاحظين أيضاً أن يشاركوا في عملية الانتاج، وأن يتحولوا إلى فاعلين كي يبلغوا نسقاً اجتماعياً متكاملاً معاً[١١٠].

* * *

«تحليل ونقد»:

لا ريب أن مورينو قد وفّق في «التعبير» عن المطالب الجوهرية لإقامة المشروع العلمي في العلوم الإنسانية. وكان «مدركاً» للأبعاد الداخلية والخارجية لموضوع الدراسة التي تشكل - إذا ما تحققت موضوعية العلوم

---

(١٠٨) Ibid., PP. 129 - 130.

(١٠٩) Ibid., P. 130.

(١١٠) Loc. Cit.

الإنسانية التي تخصها. بيد أن «تعبيره» عن هذه المطالب و«إدراكه» لهذه الأبعاد أمر مباين لمشروعه الخاص الذي أنجزه، وما يزال ينجزه مع رفاقه سواء في معاهد «السيكودراما» أو في دوريته العلمية التي تحمل اسم «السوسيومترية».

والواقع أن مورينو الذي تلقى تعليمه في النمسا واشتغل طبيباً نفسياً، كان يكتب الانكليزية بأسلوب ألماني يشي بمحتوى عميق من المعرفة العلمية والفلسفية، والشاعرية المرهفة، إلى جانب براعته المنهجية، وتمرّسه المهني، فهو أكثر، وأعمق، وأدق مما اجتزأنا من فكره واقتضبنا في عرضه. ولكنه كما يعترف رغم طموحه الذي لا يخلو من مسحة غرور، لم يأتِ من فراغ. والحقيقة أنه قد أخذ أكثر مما يعترف عن روّاد آخرين، ولكنه أضاف إليهم مصطلحات أخرى كان مولعاً بصكها كما يتبين مما أسلفناه من عرض. وأبرز ما يميز مصطلحاته الخاصة نبرتها الانفعالية العالية وشحنتها الشعرية التي تحول بينها وبين تعريفها تعريفاً علمياً دقيقاً، ويؤيدنا في هذا شغفه بالأمثلة التي يسرف في التقاطها من الموسيقى والأدب بوجه خاص.

فنظرية الأدوار التي عني بها، لم تكن من إبداعه وكشفه، فقد سبقه إليها جورج هربرت ميد Mead عالم النفس الاجتماعي، كما يقول جرفيتش[١١١]. بل يمكن ردّها هي ومفهوم «الدراما» معاً ـ على الأصالة ـ إلى عالم النفس الفرنسي جورج بوليتزر Politzer الذي حاول أن يقيم علم النفس على أساس جديد، وخاصة في قوله: «إن خبراتنا اليومية تضعنا أولاً وقبل كل شيء موضع الدراما. وما الأحداث التي تقع لنا إلاّ أحداث درامية. ونحن نلعب هذا «الدور» أو ذاك. . . الخ. وأن النظرة التي نرى بها أنفسنا نظرة درامية. . . وأننا نقيم علاقاتنا مع أشباهنا في إطار درامي. فالمقاول يستخدم عاملاً، ونحن نلعب شوطاً من التنس مع أصدقائنا. . . الخ وفهمنا لبعضنا البعض درامي كذلك، فأنا مدعو لتناول الشاي وأنا قد

(١١١) G. Gurvitch, **La Vocation actuelle de la sociologie**, P. 248.

أقبل وقد أرفض ونحن نعرف بعضنا البعض في إطار درامي. والجانب الدرامي وحده هو الذي يهمنا في الحياة اليومية. فكل ما نبحث عن معرفته هو كيف يتصرف فلان في موقف بعينه، وما الذي ينبغي عمله حتى يتصرف على نحو معين بدلاً من نحو آخر»[١١٢]. والتشابه بين موقف مورينو وبوليتزر واضح ليس في حاجة إلى تعليق.

وأمّا مفهوم «الذرة الاجتماعية» التي تتجمع لتكوين شبكات نفسية اجتماعية فهو ضرب من الاختزال المقنع بالطابع العلمي الفيزيائي فلا يفيد كثيراً كما يذهب إلى ذلك «جيرفيتش» الذي يرى أن مفهوم «القابلية للاجتماع» sociablilté أصحُّ وأشمل. فرغم اتفاق جيرفيتش مع مورينو فيما أسماه الأول بالميكروسوسيولوجيا التي تعني أشكال القابلية للاجتماع تميزاً لها عن أنماط التجمع، وأنماط المجتمع الكلي الشامل[١١٣]، إلاّ أنه يرى أن مورينو وتلامذته، رغم تجاوزهم لأخطاء «الذرية الاجتماعية» القائمة على المذهب الفردي كما هوالحال عند هوبز، يراهم معوقين بضرب من نزعة سيكلوجية ذات طابع فردي، كامنة غير معلنة، ترد الواقع الاجتماعي إلى مجرد علاقات الايثار والاستبعاد بين الأشخاص وبين الجماعات[١١٤]. بيد أن جرفيتش لا ينكر السوسيومترية، التي يعده الباحثون الأنجلو ساكسونيين مطبقاً فرنسياً لها، ويقول في ختام حديثه عنها: «تغدو السوسيومترية دون ميكروسوسيولوجيا (أي نظريته الخاصة) جوفاء، وتغدو الميكروسوسيولوجيا دون سوسيومترية عمياء»[١١٥].

ومهما يكن من أمر اتفاق السوسيومترية أو افتراقها عن غيرها فالذي يعنينا هو ما حققته في سبيل قضية الموضوعية، وما أنجزته من المشروع

(١١٢) جورج بوليتزر، أزمة علم النفس المعاصر، (١٩٢٩) ترجمة: لطفي فطيم، ص ٣٧.

(١١٣) G. Gurvitch, Op. Cit., P. 8.

(١١٤) Ibid., PP. 246 - 7.

(١١٥) Ibid., P. 268.

العلمي. وقد يجوز لنا القول ـ إذا ما انصرفنا إلى الجوانب العلاجية البارزة في السوسيومترية ـ إنها قد تحقق نوعاً من الموضوعية الاجتماعية ولكن ليس الموضوعية العلمية. فهي تنشد التقريب بين البشر، وخفض التوترات مما عساه يسلِّم في النهاية إلى اتفاقهم.

فإذا ما نظرنا في العلاقة بين الباحث وموضوع بحثه لوجدناها تتذبذب عند مورينو فيما بين ما أسماه بالسوسيومترية البحثية المحايدة، أو الباردة كما يقول، والسوسيومترية الإجرائية التي يتدخل فيها الباحث ليحفز موضوعات بحثه ويستثير حماسهم نحو التلقائية والإبداع. غير أنه يلتزم في كل الأحوال بالنقد الكانطي الذي يعتمد عليه مورينو تماماً في فهمه للعلاقة بين الباحث والموضوع.

وقد نعلِّق حكمنا في تصنيفاته النفسية الاجتماعية من ذرات، وشبكات، وتشكيلات لأن هذا من شأن البحث الذي قد يؤيده أو يفنِّده، ولكننا لا نرى فيها أكثر من محاولة للوصف والتصنيف الذي يصطبغ بصبغة سيكلوجية واضحة، أو هي لا تعدو ما قاله شتراوس عنها من أنها «طوبولوجية سيكلوجية»[١١٦] لا ترقى إلى التفسير والتنبؤ. فاللهفة على القياس هي التي حملت على الاقتصار على دراسة العلاقات بين المواضع المختلفة والمسافات بينها واتجاهاتها على أساس من البحث عن وحدات قياس متجانسة تبدأ من الصفر وتتقدم بوحدات متساوية. ولهذا لم تجد السوسيومترية مَنْ يعارضها من أصحاب الأنساق والنظريات لأنها لم تقدم بديلاً أو منافساً يحفزهم على نقده وتجريحه. بل أصبحت تُعدّ أداة من بين أدوات جمع المعطيات وأسلوباً من بين أساليب عرض البيانات، ولكنها تتجاوز هذا الدور الصغير إلى محاولة تحييد الفروق الجوهرية بين الجماعات أو المجتمعات لتصل إلى علاقة اتفاق مثالية بين المستويات البنائية المختلفة لتزعم لنا أنها تنفذ إلى البناء الأعمق الذي يفترق عن المجتمع الرسمي.

---

(١١٦) C. Lévi - Strauss, Structural Anthropology, P. 290.

إلّا أن هذه المجتمعات «الرسمية» قد تكشف عن ضروب حقيقية من الصراع أو الاختلاف، وصرف الانتباه عنها بحجة النفاد إلى الأعماق الأصلية المتماثلة إنما هو نوع من الهروب من مواجهة المشكلات الواقعية، واللجوء إلى نزعة اصلاحية أو أخلاقية تتنكر في ثوب العلم وصيغه الرياضية. ولعلّ احتفاء السوسيومترية «باللحظة» أو «الهنا والآن» ما يكشف عن تسطيح يفتقر إلى الأبعاد التاريخية التي ينكرها مورينو.

والسوسيوجرام، أداة السوسيومترية الأثيرة، فضلاً عن عدم توحيد طرق رسمه وصعوبة قراءته في أكثر الأحيان، لا يمكن فهمه وتفسير معظم جوانبه بغير الاستعانة بالكثير من البيانات غير السوسيومترية. وهو نوع من التحليل الأفقي الذي أدّى بمعظم السوسيومتريين إلى إهمال مشكلات هامة مثل ثبات reliability الاختبار السوسيومتري وصدقه validity طالما زعم هذا الاختبار أنه يفهم السلوك الخام، وليس عينة منه[١١٧]. وقد أفضى الاعتماد المسرف على المعطيات السوسيومترية وحدها إلى قلة الدراسات والبحوث المنظمة التي تستند إلى أساس نظري عميق، وتستعين بأدوات أخرى.

ويرى «لندزي وبورجاتا» أن السهولة البالغة التي يصوغ بها مورينو مفهوماته النظرية دون تعمقٍ كاف، ودون محاولات جدية حذرة لربطها بالنتائج العملية، هي السبب في قلة اكتراث الكثيرين من السوسيومتريين بالربط بين النظرية والمعطيات السوسيومترية[١١٨]. ونتفق مع «مليكة» في أن المقاييس السوسيومترية وسيلة من بين وسائل أخرى متعددة لدراسة العلاقات بين الأشخاص، وهي تلك الوسائل التي قد تقوم مثلاً بدراسة التنظيمات الرسمية للجماعات والملاحظة المنظمة لها، وما يحيط بها أو يؤثر فيها من عوامل فيزيائية وثقافية واجتماعية، فضلاً عن الدراسات السيكلولوجية.

---

(١١٧) لويس مليكة وآخرون، المرجع المذكور، ص ٤٩٢.

(١١٨) المرجع السابق، ص ٤٩٢ ـ ٣.

ولئنْ أفادت السوسيومترية العلوم الإنسانية بوصفها رافداً عميقاً من روافد علم النفس الاجتماعي، إلاّ أنها لم تكن على مستوى طموحها في تحقيق المشروع العلمي بأسره للعلوم الاجتماعية. وبالرغم من كل شيء فقد أضافت إلى رصيد هذه العلوم ثروة هائلة من المصطلحات، ومجلدات ضخمة من الرسوم البيانية.

الفصل الخامس
«موضوعية العلوم الإنسانية»

تمهيد:

١ ـ وضع المشكلة: التميز في العلم بين السياق الثقافي والمحتوى المعرفي

٢ ـ اقتراح بالحل: التفسير والتنبؤ بين الوحدة الوقائعية والموقف الكلي



«تمهيد»

توجهنا فيما سبق إلى أبرز المحاولات التي سعت إلى تحقيق الموضوعية في العلوم الإنسانية من ثنايا تأسيس وإنجاز للمشروع العلمي بأسره. ولا ريب أن هذه المحاولات لا تستنفد تماماً كل وجهات النظر المتباينة من قضية الموضوعية في العلوم الإنسانية. ولكنها تشير - على الأقل - إلى الطرق الرئيسية التي يسلكها معظم الباحثين ليبلغوا حلولاً يطمئنون إليها لمشكلة الموضوعية. وقد تتفرّع عن هذه الطرق أو تتوازى معها بعض الدروب الخاصة، إلاّ أن تلك الطرق الرئيسية هي التي تحدد الاتجاه الأصلي في نهاية الأمر، وتعين وجهة السير. وقد أسقطنا من حسابنا المحاولات الكثيرة التي قلّما يخلو منها كتاب في فلسفة العلوم الاجتماعية أو مناهج بحثها، وهي تلك المحاولات التي عكفت على ضرب من التوفيق أو التلفيق بين وجهات النظر السابقة. فهي «لا تضع» المشكلة وضعاً أصيلاً متكاملاً بقدر ما تقنع بمجرد الإشارة إلى محاذيرها، والتنبيه إلى مخاطرها، ولا تقدم حلاً لها أو علاجاً بقدر ما تقدم بعض النصائح والتوصيات التي سرعان ما يزول أثرها.

ولقد عمدنا فيما سبق إلى نقد كل موقف على حدة عند الفراغ من عرضه، بيد أن هذا النوع من النقد قد حُكِم عليه بأن يكون اجتزائياً تحليلياً، ينكر على البعض ما يقرّ به للبعض الآخر، دون أن يأتلف في وجهة نظر موحدة. وآن لنا أن يكون نقدنا نقداً إيجابياً تركيبياً يقوم على أساس مشترك يضع مشكلة الموضوعية وضعاً يؤذن بحلها، ويتطلّع إلى تسويغ اقتراح قد يسهم في هذا الحل.

١ - وضع المشكلة:
التميز في العلم بين السياق الثقافي والمحتوى المعرفي

ليس من شأننا هنا أن نتوفر على رد هجوم الذين أنكروا إمكان الموضوعية في العلوم الإنسانية، وأنكروا معها إمكان قيام علوم إنسانية. فقد تكفّلت المواقف السابقة، على امتداد فصول ثلاثة، بالرد على هذا الهجوم، كل على طريقته. ولكننا سنكتفي في هذا الصدد بكشف ما أضمره كل مَنْ هاجم هذا الإمكان، ولن نحفل بما يقولون بقدر ما نصوب إلى ما يفعلون: فهم يرفضون إمكان التعميم وتعيين الإطّراد في الحوادث أو الوقائع الإنسانية الفردية في نفس الوقت الذي يبررون فيه هذا الرفض بآراء فلسفية خاصة تطوي الفاعلية الإنسانية في مبادىء وقواعد عامة. فوجود الإنسان لديهم إنما يكون على هذا النحو أو ذاك، ويجري فعله وتفكيره على هذا النمط أو ذاك. هذا من جهة، ومن جهة أخرى، لا نشك لحظة في أنهم يصرفون حياتهم ويدبرون أمور معاشهم على الوجه الذي يفترضون فيه قواعد عامة يمضي سلوك رفاقهم من البشر بمقتضاها.

ويذكّرنا هذا بما ينشره بعض العلماء الطبيعيين في أوقات فراغهم، وما يطلقونه من آراء شائقة طريفة مثلما صنع جيمس جينز وآرثر أدنجتون وسوليفان وغيرهم ممَّنْ يتحدثون عن ميتافيزيقا العلم الذي قد لا يعدو أن يكون عندهم ابتكارات عقلية أو صوراً ذهنية. وقد يولون قدراً كبيراً من الازدراء للاعتقاد بوجود واقع خارجي، فكل ما في الأمر عندهم صيغ وتركيبات رياضية قد تصدر عن عقل الباحث، أو تنبثق عن اقتدار رياضي

من لدن الله. ولكن، هل حالَ هذا بينهم وبين أن يواصلوا بحثهم العلمي بمناهج وأدوات بعينها، وأن يتفقوا على قوانين معينة لا يمكن أن تُفهَم الطبيعة بدونها؟ وهل منعتنا تصوراتهم الميتافيزيقية المتضاربة من أن نقيم صرحاً هائلاً من التكنولوجيا على أساس من كشوفهم ونظرياتهم العلمية؟ فرغم هذا الاختلاف، يسلِّم العلماء تصريحاً أو تضميناً بمعنى معين للعلم، وهو - بوجه عام - ما يقبل اختبار صحته بين مَنْ يستخدم نفس المناهج والأدوات، فهذا هو الحد الأدنى للاتفاق بينهم. فإذا ما تحولنا إلى علمائنا الاجتماعيين فإننا نجدهم على خلاف حول هذا القدر من الاتفاق. فهم يختلفون حول قضيتين رئيسيتين هما أولاً نوعية الظاهرة الإنسانية والاجتماعية، وثانياً العلاقة بين الباحث وموضوع بحثه. ولكننا نرى أن اختلافهم هذا يرتدّ إلى تصورين آخرين لا ينتميان إلى مجال العلم، بل ينتميان إلى الفلسفة والأيديولوجية، وهما تصور كل فريق «للإنسان - في المجتمع - إزاء العالم» وتصور كل منهم لطبيعة العلم. وهو اختلاف ليس من شأن العلم أن يحسمه. ولذلك جاءت مناهجهم المتباينة انعكاساً لأنساقهم الفلسفية ومنظوراتهم الأيديولوجية المتباينة، فما يبدو اختلافاً بينهم من جهة المنهج إنما هو اختلاف من جهة النظرية. وكان حصاد هذا كله أن قصرت المناهج عند كل منهم عن استيعاب جوانب الظاهرة الإنسانية والاجتماعية، فهي إمّا تميل إلى جانب دون آخر، وإمّا أنها لا تقبل التطبيق إلّا عند مَنْ سلّم أولاً بالافتراضات الفلسفية التي صادر بها أصحابها منذ البداية. بيد أننا نجد من وراء كل هذه الفروق الفلسفية والأيديولوجية ضروباً من الاتفاق، المعلن أو المضمر. وهو ذلك الاتفاق حول مصادرات أو مسلمات العلم، مثل افتراض إمكان الفهم، والتعميم، وكشف الإطّراد، إلى جانب افتراض قيام الفاعلية الإيجابية للبحث العلمي سواء كان تحكماً في المتغيرات، أو مشاركة بالتعاطف، أو نفاذاً إلى الأعماق. فإذا كان العلم، طبيعياً كان أو إنسانياً، هو ما يتيح الاتفاق في وجهات النظر إلى موضوع الدراسة عن طريق الاتفاق فيما يؤديه الباحثون المختلفون المتباعدون، في الزمان والمكان، من إجراءات، فإن المسألة الجوهرية هي

مسألة تتعلق بالمنهج أو المناهج التي ينبغي لها أن تكون على مستوى الظاهرة ونوعيتها. فمطلب العلم إذن هو الاتفاق، وهو الموضوعية بعبارة أخرى، ولكنه لا يعني إنكار الخلاف، أو هو دعوة لإنهاء الخلاف، فهذا أمر آخر، بل الاتفاق الذي نعنيه هو ما يكون مشتركاً في لغة البحث العلمي، ومجاله، ومنهجه، فهو اتفاق على الطريقة التي نناقش فيها الخلافات كي نحسمها كلما كان ذلك متيسراً. ومعظم الخلافات التي تثور بين باحثي العلوم الإنسانية ليس في وسع البحث العلمي أن يحسمها لأنها من شأن الفلسفة والأيديولوجية. ولا يعني هذا أن ننكر على الباحثين كلية تسليمهم أو افتراضاتهم ذات الطابع الميتافيزيقي، فثمة افتراضات أو مسلّمات جوهرية ينبغي الإبقاء عليها وهي تلك المصادرات التي لا يعمل العلم بدونها، وهي التي نجح في تأييدها ـ ولا نقول في إثباتها ـ وإلاّ لما كانت ميتافيزيقا. ولكنها تفترق عن ميتافيزيقا الباحث الخاصة التي يستمدها من فلسفته أو أيديولوجيته أو قيمه ولا يمكن أن تُناقش إلاّ بمقاييس الفلسفة والأيديولوجية والقيمة، وتقف عقبة في إقامة الاتفاق على نتائج البحوث التي تصدر عن نسقات نظرية مختلفة. فالمصادرات العلمية تحفّز إلى البحث وتسبق الاشتغال به ولكنها لا تدخل عنصراً في نسيج النظرية العلمية كالإطّراد والانتظام وإمكان التعميم وغيرها. والاتفاق المنشود هو اتفاق منهجي يكون مقياسه الوحيد ـ مهما تختلف المناهج والنظريات ـ إمكان رد المناهج وقابليتها للترجمة إلى خطوات وإجراءات يمكن أن يؤديها أي باحث، سواء أنكر النظرية التي تقترح تلك المناهج أو أقرّها. فالدعوى بأن ما قام على الحَدْس لا يُفهَم إلاّ بالحَدْس، أو أن إثبات الجدل (الديالكتيك) لا يتحقق إلاّ بالجدل، دعوى تفتقد الموضوعية، ولا يمكن أن تدفعنا خطوة نحو تحقيقها في العلوم الإنسانية.

وعلى هذا الوجه يمكن أن نضع مشكلة الموضوعية على النحو الذي قد يؤذن بحلها في العلوم الإنسانية. وأولى المهام التي ينبغي أن نتصدّى لها هي التمييز أو الفصل داخل النظرية «العلمية» في العلوم الإنسانية بين

العناصر الفلسفية والأيديولوجية والقيمة من جهة، والعناصر العلمية من جهة أخرى. فالعناصر الأولى لا يمكن حسمها علمياً وليست من شأن الموضوعية العلمية، أمّا الأخرى فتخضع للتثبت، ومن ثم الاتفاق، وبالتالي فهي تتعلق مباشرة بقضية الموضوعية، وليس الأمر يسيراً لأن أصحاب النظريات «العلمية» في العلوم الإنسانية لا يعترفون بأن نظرياتهم تختلط بشيء آخر سوى العلم. كما أن البعض لو سلّم معنا جدلاً باختلاط هذه العناصر معاً، فإنه يحرص على هذا الخلط لأن العلوم الإنسانية في نظره لا تستطيع أن تفصل هذه عن تلك، بل يجب كذلك أن تتصل هذه العناصر جميعاً، فلا قيام لعلم إنساني أصيل في نظر هؤلاء إلاّ بهذا المزج. غير أن ما ندعو إليه من فصل وتمييز لا يعني إنكار أهمية التفاعل بينها، بل هي دعوة إلى الانفصال لنستعيد الاتصال، ولكن على نحو تتحدد فيه الأدوار والمقاييس، وتتعين مكانة الموضوعية الخاصة بالعلوم الإنسانية. وحينئذ يمكن أن نجد مخرجاً من الطريق المسدودة التي حملتنا إليها المواقف السابقة. فلقد ألفينا أنفسنا في تلك المواقف إزاء خيارين لا أمل فيهما لتحقيق موضوعية العلوم الإنسانية. فيكرهنا الخيار الأول إمّا على قبول النظرية بما فيها من افتراضات فلسفية ومنظورات أيديولوجية وكأنها صفقة واحدة، أو رفضها برمتها. ويغرينا الخيار الثاني بالتلفيق أو التوفيق بين مختلف النظريات. ففي التلفيق نفترض سلفاً أن الحقيقة قد تمّ كشفها وعرضها في هذه النظريات، وما علينا إلاّ أن نلتقطها من هنا وهناك. أمّا في التوفيق، فنفترض أن الحقيقة لا بدّ أن تكون في منتصف الطريق بين المواقف المتعارضة. وهذان الافتراضان المسبقان لا يؤيدهما دليل أو برهان.

أمّا وضع المشكلة بحيث نميز بين الفلسفة، والأيديولوجية، والقيمة، والعلم داخل النظرية أو داخل أي بحث في العلوم الإنسانية، فإنه يلزمنا بأن نميز بين محكات أو مقاييس كل منها للاختيار من بينها، أو الاتفاق عليها. فهذا وحده هو الذي يضعنا مباشرة حيال مسؤوليتنا في تحقيق الموضوعية العلمية، وبه تتحدد دلالتها، وتتعين طرق بلوغها. وإذا كان

الأمر شاقاً متعذراً، فإنه لا يحملنا على إنكاره وكأننا نذهب إلى القول بأن العنب حصرم! فلننخط إذنْ إلى داخل هذا الوضع الجديد للمشكلة، فنبدأ أولاً بتخليص تلك العناصر المتشابكة في العلوم الإنسانية، ثم نمضي بعدئذ إلى إعادة خطوط الاتصال في نطاق المشروع العلمي.

(أ) الفلسفة:

أبرزنا فيما سبق عند تحليل الاتجاهات أو المحاور السابقة ونقدها، العناصر الفلسفية التي تتضمنها تلك الاتجاهات سواء صرّح بها البعض أو أضمرها، أو جعلها شرطاً وأساساً للعمل بها. وسنوجز فيما يلي ما نتصوره عن طبيعة الصلة بين الفلسفة والعلم.

يكاد يجمع الفلاسفة على أن الفلسفة نظرة شاملة، تحيط بكل جوانب الفاعلية الإنسانية فكراً وسلوكاً. وإذا كان في وسع العلوم أن تقول شيئاً في كافة موضوعات المعرفة، فإنها تقف عند تخصصاتها لا تعدوها، كل عند موضوع معين. ولا بدّ أن نكون في حاجة إلى مَنْ يضم شتات هذه الموضوعات جميعاً في وحدة أو في موضوع واحد، يتخطى به تفصيلات عناصره، ويعقد بينها الصلات، ويسد الفجوات. فالعالم، أو الوجود، أو الحياة بكل جوانبها، والإنسان بكل ضروب نشاطه، لا يمكن أن يكون موضوعاً لعلم من العلوم. كذلك البحث في أصول تلك العلوم من افتراضات سابقة وأسس منهجية يسلم بها الباحث العلمي وقد لا يصرِّح بها في عمله، ليست من شأن العلوم، فضلاً عن الاستباق إلى ما يمكن أن تفضي إليه نتائج العلوم في المستقبل بالنسبة للإنسان وعالمه.

وليس من شأن العلوم أن تقيم الحدود أو ترفعها أمام تطلعات الإنسان نحو معرفة العالم الذي يحلق به من كل جانب. كما لا تعين بكل تخصصاتها، ما ينبغي للإنسان الفرد - أن يتخذه من موقف وقرار إزاء مشكلاته. ولكن الفلسفة يمكن أن تضطلع بما لا شأن للعلم بأدائه. والقضية أو العبارة الفلسفية لا يمكن أن يكون موضوعها موضوعاً لقضية علمية لأنه أعم منه ولا يتقيد بتخصص معين، قد يكون الوجود بما هو

كذلك، أو الكون بأسره، أو الإنسان بكل فاعلياته، بينما قد يستمد محمولها من نتائج العلوم المختلفة، أو من وجهة نظر علمية معينة. فالفلسفة لا تقتنع بالحفر والتعمق وراء الافتراضات الأولية لمجرد تسجيلها وكشفها، بل لتقيم عليها بناء أكثر شموخاً من العلم. فرجل العلم أو الفكر الذي لا يعي أعماق أسسه التي يبني فوقها لا يدري إلى أي ارتفاع يمكن أن يعلو ببنائه، لأنه بقدر عمق الأساس يكون ارتفاع النباء. وكلما ضرب الفيلسوف إلى أبعدالأعماق، استطاع أن يعلو بصرحه أكثر فأكثر. فهو وحده في وسعه أن يعرف ويقدر إلى أين ينبغي أن يتعمق في الحفر والتحليل، وإلى أين ينبغي أن يواصل البناء. والتشييد. وبذلك يتيسر للفيلسوف أن ينطلق إلى أبعد مما في مقدور رجل العلم في الاستنتاج وصوغ النظريات، ما دام قد تعقب الفكر الإنساني إلى جذوره في الماضي، واتصل به نباتاً نامياً في الحاضر، فلا بدّ أن يرتقب ثماره في المستقبل ويستبق إليها. وتمكننا الفلسفة بذلك من استشراف الأهداف البعيدة للإنسانية، وتحفّزنا إلى المساهمة في تحقيقها. والمواقف المتجددة التي يواجهها الإنسان لا يمكن أن تنتظر حتى تفرغ العلوم المختلفة من مسائلها لكي يتقدم لها الإنسان بالحل.

وسيظل للفلسفة، مهما تتقدم العلوم والمعارف، ومهما تتدخل التكنولوجيا في كل شؤون الإنسان، سيظل لها مهمتها الخاصة، وموضوعاتها، ومناهجها المستقلة. ولا يعني هذا أن تقتصر على التحليل، أو تنصب نفسها أساساً مطلقاً لكل العلوم. كما أنها ليست علماً من بين علوم ينافسها عندما يعرض السلعة نفسها من خلف واجهة أخرى، ولا نحسبها كذلك وعاء لشتات من المعرفة المتنوعة قد لا يخلف تخصص العلوم فيه شيئاً، أو حزمة من المعارف ما يلبث أن ينفرط عقدها إلى مجموعة من العلوم المتخصصة. فهي إذنْ ليست أساساً للعلوم، أو بديلاً، أو منافساً، كما أنها ليست وصيفة للعلوم تتسقط قضاياها وتتعقبها بالتحليل. بل هي موقف إنساني من العالم، ومن العصر والمجتمع يستوعب كل جوانب الإنسان. وكل مشكلة تصلح أن تكون مادة للفلسفة، ولكن على شريطة

أن تُدرَس في كليتها وعلى أساس مكانها من نسق متكامل في ضوء سائر التجارب والمطالب والأهداف الإنسانية. وهناك من الفلسفات ما تبرر واقعها، أو تتحسر على ماضٍ ذهبي، أو تثور على هذا وذاك ابتغاء بناء مستقبل جديد. وهي في كل هذا تجعل الناس على وعي بمسؤولياتهم الأساسية وآثارها المترتبة عليها.

هذا من جهة غاية الفلسفة وموضوعها، أمّا من جهة المنهج فهي تصوغ آراءها في «افتراضات واسعة» قد تصدر عن التأمل أو الحَدْس أو الاستدلال، وتتأسس على التجريد والشمول. غير أنها افتراضات لا تقبل التحقق المباشر، بل قد يتخذ منها «فروض» تقبل التحقيق على امتداد طويل من الزمان، وعلى رقعة فسيحة من العلوم. فإذا ما تمّ التحقق من هذه الفروض، انضمت إلى العلم، ولكنها لا تستنفد الفلسفة التي يبقى لها أطارها الموجه المستوعب.

وبذلك لا يظل التشييد النسقي للفلسفة مغلقاً على نفسه، بل ثمة أفق متحرك أمام الفيلسوف تتحدد المشكلات التي يتناولها وفقاً له. فالمشروعية الفلسفية للمشكلات تتجدد دوماً. ولا تصبح المشكلة الفلسفية كذلك لأنها وردت في قائمة قد وضعت سلفاً وحظيت باتفاق أهل الاختصاص. بل هي «تصير» كذلك لأن طائفة من الأسئلة ما تزال تتجمع وتتشابك ملحّة في طلب الجواب. وهذه الأسئلة تعبير عن حاجات ومطالب فكرية تحث عليها أو تنتجها أوضاع ثقافية جديدة، فيها العلم بطبيعة الحال. فهنالك تندثر مشكلات قديمة عند اكتشافات علمية جديدة، فلا يعود التساؤل أو الحل الفلسفيان معها أمراً مشروعاً. كما تُطرح مشكلات جديدة لم يكن من المتصور إثارتها من قبل.

وعلى الرغم من أن الفلسفة بعيدة عن مطلب التحقق المباشر لقضاياها التي تتخذ وظيفة «الافتراضات الواسعة»، إلاّ أنها أقرب وألصق بالفعل الإنساني المباشر. وهذا هو طابعها المخاطر بالنجاح أو الإخفاق، وهي على

هذا الوجه تختلف عن العلم، بوصفه بحثاً لا تطبيقاً، الذي رغم انغماسه في المعطيات المباشرة والتزامه بالتحقيق المباشر من صحة فروضه، إلّا أنه قد يكون بعيداً جداً عن اتخاذ القرار، فهذا هو طابعه المترقب لما تسفر عنه المشاهدات والتجارب. غير أن العلوم الإنسانية ما تزال تمزج ما هو فلسفي بما هو علمي دون تحديد لهذا أو ذاك، بل يعد مزاج ذلك كله علماً إنسانياً. وهذا هو أحد الأسباب الرئيسية لليأس في الاتفاق على طريقة لحسم الاختلاف بين النظريات الكبرى في هذه العلوم. وليست المشكلة في تشبث كل فريق بفلسفته بل في صوغ الافتراضات الفلسفية على صورة قضايا علمية، وبذلك لا نجد وسيلة مشتركة لحسم الخلاف وبيان صدق القضية أو كذبها، لأن الافتراض الفلسفي، وإن اتخذ شكل القضية، لا يمكن اختباره على النحو الذي تُختبر فيه القضية العلمية. فكل ما يتصل بتصور محدد للإنسان أو الإنسانية بوجه عام، أو «طبيعة» المجتمعات ككل، وأي افتراض، معلناً كان أم مضمراً، عن علاقة العقل بالواقع، والباحث بموضوع بحثه، وكذلك أي نوع من نقد التجربة الذي يتجاوز التجربة نفسها إلى أصول أبعد منها، كل ذلك وما يشبهه أمور تنتمي إلى مجال الفلسفة وليس العلم. ولا يعني هذا نزع مشروعية البحث فيها، بل يعني تعيين المجال الذي تعالج فيه، وتحديد المحكات والمقاييس التي تقدر صلاحيتها وملاءمتها بموجبها، حتى لا تختلط المعايير ويبطل الواحد منها مفعول الآخر، ولا يبقى لدينا حينئذ سوى الخلاف الميؤوس من حسمه.

(ب) الأيديولوجية:

سبق أن تحدثنا عن تأثير الأيديولوجية على البحث في مجال العلوم الإنسانية(*). لكننا سنعرض هنا أيضاً للأيديولوجية بوصفها أحد العناصر التي تمتزج بغيرها في محتوى النظرية أو البحث في هذه العلوم.

لا ريب أن ثمة علاقة وثيقة بين البحث في العلوم الإنسانية، وبين

(*) في القسم الثاني من الفصل الأول.

سياقه المادي والتاريخي وأوضاعه الثقافية والاجتماعية والسياسية. وقد نعرف يوماً ما طبيعة هذه العلاقة وقد يمكن أن نقيسها في المواقف المختلفة، غير أننا نكتفي الآن بالاعتراف بها مهما يكن النحو الذي تكون عليه، فلا نزعم أنها علاقة تشريط محتومة، كما لا ندّعي أنها أمر تافه يحسن إسقاطه من الحساب. فموقف الماركسيين التقليديين كمثل على علاقة التشريط المحتوم، يختزل العلاقة إلى الوضع الطبقي الذي لا يسمح بالانتقال من التحديدات العامة والمجردة إلى السمات الجزئية للظواهر والشخصيات والأحداث الفردية[1] التي قد لا تُفسَّر إلّا بالمصادفة. وعلى الضد من هذا، يهمل أصحاب المواقف الثلاثة الذين عرضنا لهم من قبل هذه العلاقة، فيكفي أن نعمد إلى احتذاء مناهج العلوم الطبيعية، أو نبحث في ماهية الظاهرة، أو ننفذ ألى أعماق البنية العميقة أو اللاواعية. غير أن إهمال النظر في هذه العلاقة أو افتقاد الوعي بها إنما يعني إذعاناً مستوراً للأوضاع الراهنة يتذرّع بالحياد الأكاديمي[2].

ومتى توجهنا إلى المحاولات التي تولي أهمية كبيرة لأثر الأيديولوجية على البحث في العلوم الإنسانية، فإننا نلقى إزاءنا موقفين رئيسيين: يسعى الأول من خلالها إلى حل قضية الموضوعية، بنيما يعلن الموقف الثاني يأسه من حلها ويدعو إلى تعدد العلوم الاجتماعية بتعدد الايديولوجيات التي يلتزم بها الباحثون.

فأمّا الموقف الأول فيبرز لدى ماركس وكارل مانهايم، كل على

---

(١) J. P. Sartre, **The problem of Method**, P. 61.

(٢) من المدهش أن «ويلبرت مور» Moore صاحب الدراسات المستفيضة في نظريات التغير والبحث فيه قد استنكر على الرابطة الأمريكية لعلم الاجتماع أن تدين الحرب في فيتنام محتجاً بأن هذا خلط بين مهنة عالم الاجتماع وموقفه كمواطن وقد عبر عن قلقه وانزعاجه الشديد في خطاب خاص في نوفمبر ١٩٦٤ Cf. J. Williams, «Methodology and sociology in **Recent sociology**, edited by, H. Dreitzel, P. 8.

طريقته. وأمّا الثاني فيتبناه بوجه خاص «الماركسيون الجدد» أو «الراديكاليون» أو ما يُسمَى أحياناً «باليسار الجديد».

فعند ماركس يرتبط انتاج الأفكار والتصورات والوعي بالنشاط المادي على نحو مباشر، وبالتواصل المادي بين البشر. فتصوراتهم وتفكيرهم وتواصلهم المادي يظهر كانبثاق Eflux مباشر عن سلوكهم المادي. ويصدق هذا على الإنتاج الذهني على نحو ما يعبر عنه في لغة السياسة والقوانين والأخلاق والدين والميتافيزيقا وغيرها. فالبشر هم منتجو تصوراتهم وأفكارهم... الخ، البشر الواقعيون النشطون بوصفهم مشروطين بتطور محدد لقواهم الإنتاجية وعلاقاتها المتطابقة معها. والمبدأ الموجه لدراسات ماركس في هذا الصدد ـ على حد قوله ـ يوجزه في القول بأنه «لامناص للبشر، في الإنتاج الاجتماعي لوجودهم، من أن يدخلوا في علاقات محددة تكون مستقلة عن إرادتهم، وهي علاقات الإنتاج الملائمة لمرحلة معينة من تطور قواهم المادية للإنتاج. وتؤلف كلية علاقات الإنتاج هذه البنية الاقتصادية للمجتمع، والأساس الحقيقي الذي يرتفع عليه بنية عليا قانونية وسياسية، وتتطابق معها أشكال محددة من الوعي الاجتماعي، ويشترط أسلوب إنتاج الحياة المادية العلمية العامة للحياة الاجتماعية، والسياسية والعقلية. فليس وعي البشر هو الذي يعين وجودهم، بل وجودهم الاجتماعي هو الذي يعين وعيهم. وعند مرحلة معينة من التطور، تتعارض قوى الإنتاج المادية للمجتمع مع علاقات الإنتاج القائمة... وتنقلب هذه العلاقات من أشكال لتطور القوى المنتجة لتصبح أغلالاً لها. وحينئذ يبدأ عهد من الثورة الاجتماعية. فتغيرات الأساس الاقتصادي تؤدّي عاجلاً أو آجلاً إلى تحول للبنية العليا الهائلة بأسرها، ومن اللازم دوماً في دراسة مثل هذه التحولات أن نميز بين التحول المادي للأوضاع، أو الشروط الاقتصادية للإنتاج، الذي يمكن أن يتحدد بموجب دقة العلم الطبيعي، وبين الأشكال القانونية، أو السياسية، أو الدينية، أو الفنية، والفلسفية، وباقتضاب الأشكال الأيديولوجية التي يصبح البشر

بمقتضاها واعين بهذا التعارض أو الصراع الذي قد يحسمونه بالقتال. ومثلما لا يمكن للمرء أن يحكم على الفرد بما يعتقده عن نفسه، كذلك لا يمكن للمرء أن يحكم على مثل تلك الفترة من التحول بوعيها، بل الأمر على الضد من هذا، لا بدّ أن يُفسَّر هذا الوعي انطلاقاً من تناقضات الحياة المادية، ومن الصراع القائم بين القوى الاجتماعية للإنتاج، وعلاقات الإنتاج»[٣].

ويتساءل ماركس في «البيان الشيوعي»: «هل يطلب حَدْس عميق لنفهم أن أفكار الإنسان وآراءه وتصوراته، وفي كلمة واحدة، وعي الإنسان، يتغير مع كل تغير في أوضاع وجوده المادي، وفي علاقاته الاجتماعية، وفي حياته الاجتماعية، وهل يثبت تاريخ الأفكار شيئاً آخر سوى أن الإنتاج العقلي يغير طابعه في الإنتاج كلما تغير الإنتاج المادي؟ فالأفكار السائدة في كل عصر كانت دائماً أفكار طبقته السائدة. وعندما يتحدث الناس عن أفكار أشعلت الثورة في المجتمع فإنهم لا يعبرون إلاّ عن حقيقة مؤدّاها أنه في داخل المجتمع القديم، قد خلقت عناصر مجتمع جديد، وأن انحلال الأفكار القديمة يسير جنباً إلى جنب مع انحلال أوضاع الوجود القديمة، فحينما كان العالم القديم في النزع الأخير تغلبت المسيحية على الأديان القديمة. وعندما استسلمت الأفكار المسيحية في القرن الثامن عشر أمام الأفكار العقلانية كان المجتمع الإقطاعي قد قاتل حتى الموت مع البورجوازية التي كانت ثورية حينذاك. وكانت أفكار الحرية الدينية وحرية الضمير تعبيراً عن سيطرة المنافسة الحرة في نطاق المعرفة»[٤].

وتاريخ كل المجتمعات السابقة يتألف عند ماركس من تطور العداوات الطبقية، تلك العداوات التي اتخذت أشكالاً متباينة في مختلف الحقب. ولكن مهما تكن الأشكال التي تتخذها، فثمة واقعة مشتركة بين كل

---

(٣) Marx, A Contribution to the Critique of political Economy, PP. 20 - 1.

(٤) Marx and Engels, Selected Works, Vol. 1. P. 52.

العصور السابقة، وهي استغلال قسم من المجتمع لقسم آخر. فلا عجب إذنْ من أن نرى أن الوعي الاجتماعي للعصور السابقة رغم ما يبديه من تعدد أو تنوع، يتحرك في نطاق أشكال مشتركة معينة، أو أفكار عامة لا يمكن أن تختفي تماماً إلّا بزوال العداوات الطبقية. والثورة الشيوعية هي أشد ضروب القطيعة Rapture جذرية مع علاقات الملكية التقليدية، ولا غرابة إذنْ في أن يتضمن تطورها أشد ضروب القطيعة جذرية مع الأفكار التقليدية(٥). وبدلاً من المجتمع البورجوازي القديم بطبقاته وتناحراته الطبقية سيكون لدينا رابطة، يكون النمو الحر لكل عضو فيها شرطاً للنمو الحر للجميع(٦). فهنا يبدأ التاريخ الإنساني، وكل المراحل السابقة بما فيها الرأسمالية هي ما قبل التاريخ الإنساني عند ماركس(٧).

وطالما كان المجتمع منقسماً إلى طبقات متعادية فلا يمكن أن تكون له أيديولوجية واحدة بل لكل طبقة أيديولوجيتها. وإذا ما كانت الأيديولوجية تحمل طابعاً طبقياً محتوماً، فإنه يؤدي بها إلى تحريف الواقع أو الحقيقة حتى تلائم المصالح الطبقية، إمّا بحجب الحقيقة الموضوعية أو تشويهها أو إضفاء الخلود والأزلية على أفكار الطبقة المعبرة عن مصالحها. غير أن الأيديولوجيات الطبقية لا تتكافأ جميعاً في تعبيرها أو تشويهها للواقع والحقيقة. فإذا ما كانت الطبقة تؤدّي دوراً تقدمياً من التطور الاجتماعي، فإنها لا بدّ واقفة في صف الواقع الموضوعي حيث تقترب أيديولوجيتها من الحقيقة وتدنو من التعبير عنها. ولكن متى استنفدت الطبقة دورها التقدمي واشتبكت مصلحتها في صراع مع مجرى التطور، فإن وعيها يغدو وعياً زائفاً. وتشرع في تحريف الواقع والحقيقة حتى يلائها مصالحها الطبقية المنهارة. أمّا الماركسية وهي أيديولوجية الطبقة العاملة، فهي أيديولوجية علمية وصادقة حتى النهاية لأن الطبقة العاملة هي التي تقضي على النظام

---

(٥) Ibid., P. 53.

(٦) Ibid., P. 54.

(٧) Marx, A Contribution to the Critique of Political Economy, P. 22.

الطبقي الذي يشوِّه الحقيقة، ومن ثم فإن قدرة الأيديولوجية الماركسية على التعبير عن الحقيقة الموضوعية باقية إلى الأبد في كل مراحل تطورها[٨].

ولكن ألا نرى في هذا تصوراً يوتوبياً لمحطة وصول نهائية نطمئن عندها إلى الموضوعية الكاملة؟ وهل يستنفد الوعي الطبقي الأصيل أو الزائف كل مشكلات الموضوعية؟ وكأن ارتباط الباحث أو إنسان آخر بكيان معين هو الطبقة هو الذي يعين سلفاً درجة موضوعيته؟ غير أن ما يحدث حتى لو سلّمنا بوجود الطبقات وصراعها على هذا النحو، لا يتم بطريقة آلية، حيث نجد مَنْ يتجاوز وضعه الطبقي ليلتزم التعبير والدفاع عن طبقة أخرى، ولا ندري كيف استطاع أن ينطلق من إسار أيديولوجية طبقته لكي يقع في إسار أيديولوجية طبقة أخرى. فنحن إذنْ لا نفهم انسلاخ البعض عن مصالح طبقتهم والتعبير عن مصالح طبقة أخرى اللهم إلاّ أن يكون ذلك تحقيقاً لقوانين التطور التي تجري «حركة التنقلات» بين أعضاء الطبقات، وتحدد لكل ما يجب أن يعبر عنه. وليس هذا تفسيراً بقدر ما هو تبرير لاحق لما يحدث من وقائع قد تخالف هذا التصور. ومن الغريب أن ترتدّ الماركسية إلى ضرب من النزعة المثالية عندما تضفي على الطبقة العاملة كل صفات الكمال والاقتدار على تحقيق الموضوعية، وذلك لأن الطبقة العاملة اليوم هي التي ترث المستقبل وتحمل تبعة نقل المجتمع إلى المرحلة التالية، شأنها شأن كل طبقة صاعدة في كل مرحلة هي التي تبشر بفهم أفضل للإنسان والمجتمع. وهذا اعتراف مضمر من الماركسية بأن هناك حقيقة موضوعية جاهزة في مكان ما تدنو الطبقات الصاعدة منها ثم ما تلبث أن تنأى عنها عندما تصبح طبقات منهارة.

ومهما يكن من أمر هذه العلاقة التي تكاد تكون شفافة عند ماركس بين القاعدة الاقتصادية الاجتماعية، وبنيتها العليا، أو بين الوجود الاجتماعي والوعي، فإن ماركس قد استطاع أن يضع مشكلة تحليل الفكر

---

(٨) V. Afanasyev, Marxist philosophy, P. 325.

وفهم تطوره على النحو الذي يتيح لها الدراسات الموضوعية بدلاً من الاغراق في عالم موهوم مغلق تولد فيه الفكرة من الفكرة مستقلة عن أصحابها، وكأنها نبت مقطوع الجذور.

أمّا «كارل مانهايم» فيتفق مع ماركس في محاولته تخطي ما تحمل عليه الأيديولوجيات واليوتوبيات من تحيز. ويفترق عنه في أن الأيديولوجية عنده لا تقتصر على الطبقة بل يصنفها إلى أنواع. كما يختلف عنه في عدم إيثاره لأيديولوجية دون أخرى ما اضطره إلى اقتراح حل مسرف في يوتوبيته لمشكلة الموضوعية.

ويفرِّق «مانهايم» بين الأيديولوجية واليوتوبيا، فأمّا الأولى فهي تلك المركبات من الأفكار والآراء التي توجه النشاط الإنساني نحو الحفاظ على النظام القائم، على حين تكون اليوتوبيات تلك المركبات من الأفكار والآراء التي تميل إلى توليد الأنشطة من أجل أحداث تحولات في النظام السائد. وهما معاً لا يحرفان الفكر عن موضوع الملاحظة فحسب، بل يؤديان كذلك إلى تثبيت الانتباه على جوانب معينة من الموقف كان من الممكن بغير ذلك أن تمر دون ملاحظة، أو تحجب عن المعرفة.

ويميز «مانهايم» بين الأيديولوجية الجزئية أو الخاصة، والأيديولوجية الكلية أو العامة. فأمّا الجزئية فهي تقنيع واعٍ للطبيعة الحقيقية لموقف من المواقف عندما يكون الإقرار به غير متفق مع مصالح الفرد. وتتراوح هذه التحريفات من المحاولات المحسوبة لخداع الغير إلى الخداع الذاتي. بينما تشير الأيديولوجية الكلية إلى أيديولوجية عصر أو جماعة تاريخية اجتماعية معينة مثل الطبقة، كما تشير إلى السمات المميزة، وتركيب البنية الكلية لعقلية حقبة أو جماعة. ويرتدّ النوعان إلى الذات، سواء كانت فرداً أو جماعة، فالأفكار والآراء التي تعبر عنها الذات تُعدّ - في نظر مانهايم - وظائف (أو دالات) لوجودها بمعنى أن الآراء والقضايا والعبارات وأنساق الأفكار يسلم بقيمتها الظاهرة، ولكن ينبغي أن تؤوّل وتُفسَّر في ضوء

الموقف الحياتي الذي ينخرط فيه صاحبها والمعبر عنها. «فالأفكار» وظيفة لَمنْ يعتنقها، ولوضعه من وسطه الاجتماعي[٩].

وعندما يحدد مانهايم مصطلح «اليوتوبيا» على أنها ذلك النمط من التوجيه الذي يتجاوز الواقع وفي نفس الوقت يحطم قيود النظام Order القائم، يعمد إلى التفرقة بين ما يسميه حالات العقل اليوتوبية والأيديولوجية. فالمرء يمكن أن يتوجه إلى أشياء غريبة عن الواقع ومتجاوزة للوجود الفعلي، ومع ذلك يظل ملتزماً بالإبقاء على النظام القائم للأشياء وصونه. غير أن هذا التوجيه الذي لا يتطابق مع الواقع لا يمسي يوتوبياً إلّا إذا كان، فضلاً عن ذلك، ينزع إلى تفجير أغلال النظام القائم. ولذلك لم يتخذ ممثلو أي نظام معين اتجاهاً معادياً في كل الأحوال نحو التوجيهات التي تتجاوز النظام القائم، بل سعوا، بالأحرى، إلى التحكم في الأفكار والاهتمامات التي تتجاوز الموقف ولكنها لا يمكن أن تتحقق في نطاق النظام الحاضر، ومن ثم يجعلونها عاجزة من الوجهة الاجتماعية، بحيث تقتصر تلك الأفكار على عالم مفارق للتاريخ والمجتمع فلا يمكنها أن تؤثر فعلاً في الوضع الراهن للأمور التي تتكامل معه «عضوياً» وتنسجم مع نظريته الشاملة، كفكرة «الفردوس» التي سادت في العصور الوسطى على سبيل المثال[١٠].

ولا يشغل مانهايم نفسه بالتساؤل عن طبيعة الواقع، أو الوجود بما هو كذلك فهذه المسألة تنتمي إلى مجال الفلسفة أمّا ما يهمه فهو ما يُعدّ «واقعياً» من الوجهة التاريخية والسوسيولوجية في زمن معين، وهو أمر يمكن التثبت منه. فما دام الإنسان يحيا أساساً في التاريخ والمجتمع فإن «الوجود» الذي يحيط به ليس قط «وجوداً بما هو كذلك» - بل هو صورة تاريخية عينية من الوجود الاجتماعي. وهو الوجود الذي يكون «فعّالاً مؤثراً على نحو

---

(٩) K. Mannheim, **Idiology and Utopia**, PP. 49 - 50

(١٠) Ibid., P. 173.

عيني»، أي أنه نظام اجتماعي مؤدٍ لوظيفة، ولا يمكن أن يوجد في خيال بعض الأفراد، بل هو ما يتصرف الناس واقعياً وفقاً له[١١]. والأفكار التي تطابق (موضوعياً) النظام القائم هي أفكار «لائقة» adequate و «متفقة» مع الموقف ولكنها لسوء الطالع نادرة، وما يقابلها هو الأفكار «اللاواقعية» unreal والأفكار التي «تتجاوز الموقف». والأيديولوجيات هي هذا النوع من الأفكار ولكنها لا تنجح قط واقعياً في تحقيق محتوياتها المقصودة. أمّا اليوتوبيات فهي تنتمي إلى النوع نفسه ولكنها تنجح في تجاوزها للواقع التاريخي الموجود إلى آخر أكثر اتفاقاً مع تصوراتها الخاصة. ففي الأيديولوجيا نمط تكون فيه الذات لا واعية بعدم تطابق أفكارها مع الواقع من ثنايا منظومة كاملة من المبادىء التي ينطوي عليها فكرها المتعين تاريخياً واجتماعياً. وفيها نمط ثانٍ تستطيع فيه العقلية الأيديولوجية أن تكشف افتقاد التطابق بين أفكارها وسلوكها، ولكنها، بدلاً من ذلك تحجب هذه الاستبصارات وفاقاً لمصالح معينة. والنمط الثالث هو العقلية الأيديولوجية المؤسسة على الخداع الواعي وهنا تكون الأيديولوجية كذباً مغرضاً. أمّا اليوتوبيا فتدخل مع النظام القائم في علاقة جدلية. فما دام الواقع ليس «واقعاً بما هو كذلك» فإنه واقع عيني متعين تاريخياً واجتماعياً وبالتالي يكون في عملية دائمة من التغير. ويعني هذا أن كل عصر يسمح ـ في نطاق جماعات اجتماعية لها مواقفها المختلفة ـ بنشأة أفكار وقيم تنطوي على ميول لم تتحقق تمثل احتياجات كل عصر منها، وتصبح العناصر الفكرية متفجرات تطيح بحدود النظام القائم. فالنظام القائم يولِّد اليوتوبيات التي تحطم بدورها روابط هذا النظام بحيث تخلي بينه وبين النمو والتطور إلى النظام التالي من الوجود[١٢].

ولكن كيف ننقل هذا الخضمّ المضطرب من المواقف والتصورات

---

(١١) Ibid., P. 174.

(١٢) Ibid., P. PP. 175 - 8.

المتعينة بها إلى مستوى العلم لنبلغ تأليفاً synthesis يكفل لنا حلاً لمشكلة الموضوعية؟

يجيب مانهايم بأن التأليف الحق ليس هو المتوسط الحسابي لكل تطلعات الجماعات القائمة في المجتمع لأن مثل هذا التأليف الوسطي إنْ كان له أن يوجد فلن يؤدّي إلاّ إلى تثبيت الوضع الراهن لمصلحة مَنْ يتبوأ السلطة ويرغب في حماية مكاسبه من هجمات اليمين واليسار على السواء. غير أن التأليف لا بدّ أن يؤسس على تنمية تقدمية تصون، كما تستخدم المكتسبات الثقافية المتراكمة والطاقات الاجتماعية للحقبة السابقة، في نفس الوقت الذي لا بدّ أن ينفذ فيه النظام الجديد إلى أوسع مجالات الحياة الاجتماعية، ويرسخ في المجتمع كي يمكن لقوته التحويلية من العمل.. ويتطلب هذا العمل يقظة خاصة تجاه الواقع التاريخي للحاضر، «فالهنا» المكاني، و«الآن» الزماني في كل موقف يجب أن يُنظَر إليهما بالمعنى التاريخي والاجتماعي الذي لا بدّ أن يُراعي دائماً لكي نحدد في كل حالة ما لم يعد ضرورياً، وما ليس ممكناً بعد. فهذه النظرة التجريبية، كما يسميها مانهايم، الواعية على الدوام بالطبيعة الدينامية للمجتمع ولكليته Wholeness ليس من المحتمل أن تنميها شريحة طبقية Class Stratum تشغل وضعاً وسطاً، بل تتحقق على يد شريحة لا طبقية نسبياً ولا تتخذ وضعاً شديد الرسوخ في النظام. وقد عثر مانهايم على هذه الشريحة لدى المثقفين المستقلين اجتماعياً. وبتعبير «ألفرد فيبر»، «الانتلجنسيا الحرة الطفو»[١٣] Freis-chwebende Intellegenz.

ويؤثر مانهايم استخدام مصطلح «المنظور» عن الأيديولوجية لما بها من تصورات خلقية، وذلك في «سوسيولوجيا المعرفة» التي تعني عنده دراسة أثر الأبنية الاجتماعية على أبنية القضايا والنظريات. والمنظور هو الطريقة التي يرى بها الشخص موضوعاً من الموضوعات، وما يدركه الشخص فيه،

---

(١٣) Ibid., PP. 137 - 8.

وكيفية تأويله وترجمته في فكره أمر يفوق التعيين الصوري للتفكير. فالمنظور يشير إلى العناصر الكيفية التي لا بدّ أن تتخطى استخدام المنطق الصوري. ومن ثم فهو مجموعة العوامل المسؤولة عن اختلاف شخصين في الحكم على موضوع واحد رغم استخدامهما للمنطق الصوري[١٤]. أو هو أسلوب الذات في تصورها للأشياء على نحو ما يعينها وضعها التاريخي والاجتماعي[١٥].

ولا تنطوي نظرية مانهايم في هذا الصدد على إنكار للموضوعية، وإمكان حسم ما يُثار من نزاع حول الوقائع. كما لا تنزع إلى القول بأن الموضوعات لا توجد، أو أن الركون إلى المشاهدة أمر لا غناء فيه ولا جدوى، بل تعني عنده أن الإجابات التي نتطلبها للأسئلة التي تضعها بالنسبة لمادة الدراسة لا تكون ممكنة إلاّ في حدود منظور المشاهد. ولا يُستخلَص من هذا أية نزعة نسبية relativism لا ترجِّح قولاً على آخر، بل يمكن أن نستخلص نزعة علاقية relationism تقرر أن كل قضية لا يمكن أن تُصاغ إلاّ على نحو علاقي فحسب، إلاّ أنها تغدو نسبية إذا ما التزمت بالمثل الأعلى القديم للحقائق الأزلية اللامنظورية unprespectivistic المستقلة عن الخبرة الذاتية للمشاهد، ومتى حكم عليها بمقتضى هذا المثل الأعلى الدخيل على الحقيقة المطلقة. ولكن في حالة الفكر المشروط بالموقف تأتي الموضوعية لتعني شيئاً جديداً تماماً مختلفاً:

(أ) فعندما ينضوي مختلف الملاحظين المشتركين في نسق واحد فإنهم على أساس من وحدة جهازهم التصوري والمقولاتي، ومن خلال ما ينشأ حينئذٍ من عالم البحث المشترك، يصلون إلى نفس النتائج، ويجدون أنفسهم في وضع يجيز لهم إطراح كل ما ينحرف عن هذا الإجماع على أنه خطأ.

(ب) ومتى يكون لدى الملاحظين منظورات مختلفة، فإن «الموضوعية»

---

(١٤) Ibid., P. 24.

(١٥) Ibid., P. 238.

لا يمكن بلوغها إلّا على نحو غير مباشر Roundabout وفي هذه الحالة لا بدّ أن يفهم ما قد أدرك على نحو صحيح، ولكن على نحو مختلف من جانب منظورين، في ضوء الفروق في بنية هذين الأسلوبين المتنوعين من الإدراك. ولا بدّ إذنْ من بذل الجهد لا يجاد صيغة formula لترجمة نتائج المنظور الواحد إلى نتائج الآخر، ولاكتشاف قاسم مشترك لهذه الاستبصارات المنظورية المتنوعة. ومتى عثر على هذا القاسم المشترك، يتيسّر حينئذٍ فصل الفروق الضرورية للنظريتين المختلفتين عن العناصر المدركة على نحو متعسف مخطىء، والتي ينبغي هنا أن تعد أخطاء كذلك(١٦). وهكذا يمكن أن تتحقق الموضوعية عن طريق المنظور المتجرد detached الذي يحتوي كل الحقائق الجزئية التي بلغتها المنظورات الأخرى، وهو منظور لا يمكن أن يُتاح إلّا لفريق من الناس هم المثقفين الذين لا يرتبطون تماماً بالطبقات، ولكنهم مزوّدون بالمقدرة على النقد والتخطيط التي تهيئها سوسيولوجيا المعرفة.

وهكذا نجد مانهايم على خلاف جوهري مع ماركس الذي يجعل الموضوعية نتاجاً للممارسة والتدخل بالعمل في عملية التحول الاجتماعي الذي يكشف عمّا ينبغي أن يكون عليه المستقبل. فالانخراط في الصراع الطبقي والانحياز إلى وعي طبقي معين هو الذي يمكن أن يسلمنا إلى الموضوعية. بينما الأمر على النقيض من ذلك لدى مانهايم الذي يشترط الانفصال عن العمل، والاكتفاء بالتطلع من القمم العليا إلى الواقع لكي يتيسّر إقامة منظور متجرد يحقق التأليف الذي يستوعب المواقف بأسرها.

غير أن هذا الحل الذي يدعو إليه مانهايم يتبطنه افتراض مسبق بوجود حقيقة مطلقة أو على الأقل الأمل في بلوغها، وأفضل الطرق لنوالها، طالما كان يعتقد في إمكان وجود طائفة من البشر، هم المثقفين المستقلين،

---

(١٦) Ibid., PP. 268 - 270.

يستطيعون إطّراح روابطهم بالواقع[١٧]. ووصف هؤلاء المثقفين بأنهم قادرون على تجنب مزالق الأيديولوجيا الكلية، ونزع النقاب عنها، والتحرر من دوافعها الخفية وسائر ما يحدوها من محددات إنما هو وصف لفئة المثقفين الذين ينتمي إليهم مانهايم نفسه ومعه علماء سوسيولوجيا المعرفة، وهو وصف لطائفته الاجتماعية الخاصة يجعل منها الجماعة الوحيدة القادرة على التحرر من التحيز وبلوغ الموضوعية. ولا بدّ إذنْ أن نتوقع إذا ما افترضنا صحة نظريتهم أن أولئك الذين يعتنقونها سوف يخدعون أنفسهم، دون وعي، لكي يؤكدوا موضوعية آرائهم الخاصة ولا يمكن أن نزعم معهم بأن تحليلهم السوسيولوجي لأنفسهم لا بدّ أن يحملهم علىٰ الشفاء من ضروب التحيز وعلى إرساء الموضوعية بحيث تقذف سوسيولوجية المعرفة بالأيديولوجية الكلية بعيداً[١٨].

ولا ريب أن سوسيولوجية المعرفة يمكن أن تفيد في كشف جوانب التحيز بعد أن يكون قد وقع، ولكنها لا تملك مسبقاً القدرة على توجيهنا بعيداً عن التحيز قبل أن نقع فيه، فنحن - كما يقول بوبر - لا نكتشف إنْ كان لدينا حكم مسبق إلاّ بعد أن نتخلص منه.

وعلى أية حال، فإننا لا يمكن أن نفترض وجود طائفة معينة من الناس تزعم لنفسها القدرة على التجرّد والنزاهة دون سائر البشر، وأن الموضوعية هناك في مكان ما، وليس علينا إلاّ أن نزيل العقبات التي تصل بينهما ليتم لقاؤهما على نحو يسير.

هذا عن الموقف الذي يعترف بالتأثير الأيديولوجي على منهج البحث العلمي ومحتواه، ولكنه يهدف إلى تحقيق الموضوعية إمّا بالانخراط فيه والالتزام به، وإمّا بالانفصال عنه والتجرّد منه. بيد أن فريقاً آخر يشدد في

---

(١٧) J. Hutcheon «Objectivity and the problem of sociology in **sociology and social research**, Vol. 54. (1970) No. 2 P. 1c .

(١٨) K. Popper, **The Open Society and its Enemies**, Vol. 2 P. 216.

الاعتراف به لكي يستخلص من ذلك إنكار إمكان بلوغ الموضوعية في العلوم الإنسانية. وقد انتظمت أعمال هذا الفريق في معظمها حول محور رئيسي هو علم الاجتماع بوجه خاص. ويتفق هؤلاء الراديكاليون على أن علم الاجتماع الرسمي أو «الأكاديمي» قد أصابه الهزال وفقر الدم وأصبح في حاجة إلى «نقل دم» من خارجه، أي من خارج المجال العلمي الذي يدّعي الموضوعية. فعلم الاجتماع عمل سياسي لا بدّ أن ينطوي بالضرورة على وجهات نظر، وتوجيهات للعمل تجعل من الموضوعية أمراً مستحيلاً، كما أنه يتعلق بالنقد والتشهير أكثر مما ينحصر في الوصف والتفسير. فالبحوث الإمبيريقية المتناثرة والأنساق النظرية الكبرى تجهد في دفع الباحثين عن الانخراط في قرارات السياسة والاختيار بين البدائل المتاحة لكي تخفي تحت قناع العلم أيديولوجية محافظة يسيغها أصحاب السلطان في المجتمع. وعندما يرفض هؤلاء الراديكاليون الواقع الاجتماعي والسياسي الراهن، ويحاولون الثورة عليه لا يجدون في النظرية الثورية التقليدية، وهي الماركسية الأصولية Orthodox ما يتيح لهم فهم التطورات الحديثة التي لحقت بما يُسمى «بالمجتمع الصناعي المتقدم» الذي يختلف عن المجتمع الرأسمالي الذي توجّه له ماركس بالدراسة من قبل، والذي تنتمي إليه الرأسمالية الحديثة في الغرب ومجتمع اشتراكية الدولة State Socialism في شرق أوربا. فيرى هذا «اليسار الجديد» أن كثيراً من التطورات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية قد أسهمت في تكوين هذا المجتمع الصناعي المتقدم، فلم يكن التقارب بين العلم والتكنولوجيا قبل نهاية الحرب الثانية على هذا القدر البارز اليوم حيث يجري معظم البحث العلمي في المصانع والمؤسسات خارج المختبرات العلمية في إطار خطة تنزع إلى تطبيق الأفكار والنظريات، وتطوير تكنولوجيات جديدة أكثر مما تنزع إلى البحث الأكاديمي. وأصبح العلم باختلاطه المتزايد بالتكنولوجيا قوة كبرى في الإنتاج الذي يتضاعف اعتماده اليوم على ما يُسمَى «بصناعة المعرفة» ويعني هذا أن التقدم العلمي ـ التكنولوجي قد أصبح مصدراً مستقلاً «لفائض القيمة» في مقابل قوة العمل التي عدّها ماركس المصدر الوحيد لفائض

القيمة حيث فقدت اليوم أهميتها النسبية. وقد أدّى هذا إلى بزوغ النزعة التكنوقراطية المتفائلة وشيوعها في أوساط علم الاجتماع الأكاديمي المستقر. ويبدو أن الاقتناع بأن كل شيء يمكن أن يحل إذا ما طُبِّقت الاستراتيجية التكنوقراطية الملائمة، يبدو، أنها الأيديولوجية التبريرية السائدة في الطبقات الوسطى المثقفة. ولا يحدث هذا في المجتمعات الرأسمالية فحسب، بل يجري أيضاً في مجتمعات اشتراكية الدولة حيث تؤسس سياسة تجنب الصراع وإيثار النظام والاستقرار على رعاية ما يمكن أن يُسمَى بالسلوك «الوسلي» instrumentalist على حساب السلوك «الوصلي» communicative، فالوسيلة سلوك يبحث عن حلول المشكلات التقنية، بينما تحقيق القيم في حياتنا لا يتم إلاّ عبر السلوك الوصلي. ومهما يكن من قدرة التكنولوجيا العلمية على تقديم استراتيجية لحل المشكلات، فإنها ستستخدم كأدوات وتدابير تكنولوجية لاحكام الصلة بين الوسائل والغايات المحسوبة بالنفقات والتكاليف وتقويم الوسائل والغايات داخل إطار البناء الكلي للاقتصاد الذي ما يزال محدداً بالدافع إلى الربح في الرأسمالية، وبالزيادة في الإنتاج في اشتراكية الدولة. وما دامت اشتراكية الدولة لا تضيف غايات أخرى فإنها لا بدّ خاضعة أيضاً لنفس الحدود التي تقيد الرأسمالية(١٩). وفي هذه الحالة، فإن الاعتقاد التكنوقراطي القائم على التبرير في العلوم الاجتماعية لا يعدو أن يكون حلاً مريحاً لكثير من علماء الاجتماع الذين وجه لهم «مارتن نيكولاوس» هجومه في قوله «هذا هو طراز عالم الاجتماع الذي ليس شيئاً أكثر أو أقل من خادم في مؤسسة... ليس لهذه الحكومة، أو تلك الطبقة الحاكمة، بل لأية حكومة، ولأية طبقة حاكمة»(٢٠).

وثمة اتجاه آخر في التطور وهو النمو المستمر لطبقة وسطى جديدة مؤلفة من المستخدمين «ذوي الياقات البيضاء» بحيث كادت تزيد نسبتهم

---

(١٩) H. Dreitzel, (editor), **Recent sociology, On the Social Basis of politics, PP. XIII - XVI.**

(٢٠) Ibid., P. XI.

على نسبة القوة العاملة من «ذوي الياقات الزرقاء». فقد أدّى نمو الطابع العلمي والتكنولوجي للصناعة، وتعقد مشكلات تنظيم الإنتاج والتوزيع، إلى زيادة الطلب على عدد أكبر من العاملين الفنيين والإداريين والكتابيين. كما أن الاستهلاك الكبير قد خلق حاجة متزايدة لخدمات إدارية وثقافية وترفيهية استوعبت بدورها عدداً كبيراً من الموظفين. وعندما تدخل تلك المناصب الجديدة في تنظيمات متدرّجة المراتب تسمح بقدر من فرص الترقي، فإن أعضاء هذه الطبقة الوسيطة يكتسبون اتجاهات متناقضة نحو غيبة التكافؤ والمساواة في النظام الاجتماعي. ولا بدّ أن يؤدّي غموض وضعهم الطبقي وتزعزعه، وكذلك نظرة ذوي الياقات الزرقاء إليهم كطريق ممكنة للهرب من وضعهم، لا بدّ أن يؤدّي كل هذا إلى تعديل للبناء الطبقي الثنائي التقسيم الذي حلله ماركس من قبل[٢١]. ومن جهة أخرى فإن اعتماد هذه الطبقة على الذين يطالبون بمزيد من تركز الثروة والملكية بما فيها ملكية الدولة أيضاً، قد دفعها بعيداً عن الطبقة العاملة حيث رفضت أن تتغرّب سياسياً معها[٢٢]. بل إن الطبقة العاملة نفسها لم يحدث لها، كما توقع ماركس، إفقار متزايد بقدر ما اقتربت، على العكس من ذلك، من المستوى البورجوازي للحياة.

والاتجاه الثالث البارز في المجتمعات الصناعية المتقدمة هو الدور الجديد الكبير الذي تؤدّيه «الدولة» في إقامة توازن النظام الاجتماعي الاقتصادي، والتدخل في أنظمة الإنتاج والاستهلاك سواء في مجتمعات الرأسمالية الجديدة أو اشتراكية الدولة. وهكذا فإن النظرية الماركسية التقليدية عن العلاقة بين القاعدة والبناء العلوي تتطلب تعديلاً[٢٣].

ويُضاف إلى هذا تطور تاريخي آخر يشكل تحدياً عميقاً للقواعد المقررة

---

(٢١) Ibid., P. XIV.

(٢٢) N. Birnbaum, «Crisis in Marxit sociology» in Dreitzel (ed) Op.Cit. P. 13.

(٢٣) Ibid., P. 14.

في التحليل الماركسي هي أن العالم الثالث كله قد أصبح يؤلف بروليتاريا عالمية، وأن علاقات السيطرة والاستغلال هي التي تميز اليوم الروابط بين المجتمعات الصناعية وغير الصناعية، فتتواطأ البروليتاريا الصناعية في المجتمعات المتقدمة على استغلال سكان العالم الثالث من البروليتاريا السابقة على الصناعة(٢٤).

وكان من شأن هذه التطورات في نظر «اليسار الجديد» أنْ تحمل على إحداث تغيير بنائي جوهري في الأساس الاجتماعي للسياسة. فاستقرار النظام الاقتصادي ونموه قد أصبحا الغاية القصوى لنشاط الدولة. ولذلك أصبح للسياسة الحديثة طابعاً سلبياً مميزاً. فهي تتجه إلى إلغاء كل الظواهر الاجتماعية التي قد تثير الاضطراب والخلل في الاستقرار والنمو الاقتصادي، وتحدد إمكانيات إشباع الحاجات التي تُعرَّف على أنها تلك التي يمكن أن تحققها زيادة الإنتاج القومي كما يحققها نظام التوزيع في السوق الاحتكارية Oligopolistic التي تتحكم بموجبها قلة من المنتجين في الطلب Demand (أي الحاجة)، وتسيطر على المؤسسات الضخمة. وأمّا غير ذلك من حاجات ومطالب فإنها لا تؤخذ على محمل الجد، بل قد تُحظَر مناقشتها. ويحدث هذا في المجتمعات الرأسمالية ومجتمعات اشتراكية الدولة على السواء(٢٥). وربما كان وصف ماركيوز لهذا النوع من المجتمعات بأنه مجتمع الإنسان ذي البعد الواحد أصدق تعبير عنه حيث يعزز بُعْد الامتثال والإذعان على حساب بُعْدِ الرفض والتمرد(*).

ولعلّ أهم ما حفّز حركة «اليسار الجديد» إلى نشاطها النقدي هو إدراك أصحابها للتعارض الصارخ بين حركة الأحداث في المجتمع والعالم

---

(٢٤) Loc. Cit.

(٢٥) Dreitzel, Op. Cit. PP. XV - XV...

(*) سبق أن أشرنا إلى ذلك في تمهيد الفصل الأول. ويعد البعض ماركيوز أبرز المؤثرين في حركة اليسار الجديد، بينما لا يراه البعض الآخر من أصحاب هذا الاتجاه ممثلاً لحركتهم بحجة أنه مجرد فيلسوف هيجلي جديد.

وبين عزلة علماء الاجتماع عنها. فقد أدّى انفجار هذه الأحداث إلى تحرير عديد من القوى الاجتماعية من وهم المُثل الديمقراطية للمجتمع الغربي وبخاصة في المجتمع الأمريكي الذي اشتعلت فيه حركات الرفض والتمرد بين الزنوج والطلاب، على حين انشغل علماء الاجتماع عن رؤية عدم الاستقرار وانصرفوا إلى الدراسات الإمبريقية المعنية بالمماحكات المنهجية دون الصراعات الاجتماعية والسياسية، ملتزمين بالبحوث الممولة من الحكومة أو المؤسسات الكبرى التي لا تثيرهم بطبيعة الحال إلى طرح الأسئلة عن النظام القائم. ولم يكن أصحاب الاتجاهات الإمبريقية وحدهم في هذه العزلة، بل شاركهم كذلك أصحاب الأنساق الكبرى في علم الاجتماع فقد كتب «بارسونز» مقالاً عام ١٩٦١ قبل أن تنفجر ثورة الطلاب في «بيركلي»، يبرهن فيه على أن جيل الطلاب الحاضر قد أصبح جيد التكامل مع المجتمع[٢٦]!.

وبعبارة موجزة يمكن القول بأن باحثي اليسار الجديد يجمعهم السخط على النظام القائم وعلى مبرريه من علماء الاجتماع معاً في آنٍ واحد. ولكنهم لا يستخلصون من ذلك إمكان بلوغ الموضوعية في علم الاجتماع إذا ما انحاز الباحث إلى القوى المصححة للأوضاع: «فالعلم الإنساني يعتمد في تشكيله على الطلب الوظيفي الذي يشبعه»، كما يقول «باومان» Bauman[٢٧]. فأهمية علم الاجتماع للمجتمع، وطرق إخضاعه للاستعمال والنفع، ونتائجه وآثاره، كل ذلك سيؤثر في شكل المجال العلمي، ويعين مشكلاته ومسائله، ووقائعه، ونتائجه[٢٨]. فعلى الباحث إذنْ أن ينتقي «وجهة نظر» يقيم عليها تحليلاته الجزئية والمتحيزة بالضرورة بما ينطوي عليها من التزام وتوجيه. والموقف الذي يزعم تحرره من ذلك إنما هو موقف الملاحظ المتجاوز للمجتمع trans - social كما يسميه «جون سيلي»

---

(٢٦) Ibid , P. XI.

(٢٧) Quoted in: J. Williams, Op. Cit. P. 8.

(٢٨) Loc. Cit.

Seely وهو ذلك الشخص الذي يقف خارج التاريخ. وفي غيبة مثل هذا الموقف فنحن محكوم علينا باللاموضوعية[٢٩].

وهكذا وضع هؤلاء الراديكاليون القضية بحيث لا تجد مخرجاً، لا لأن من شأن قضية الموضوعية من الوجهة الأيديولوجية ألاّ تفضي إلى حل، بل لأن وضعهم لها على هذا النحو لا يحركنا خطوة نحو هذا الحل. والواقع أنهم كانوا منطقيين مع أنفسهم، فما دام العلم عندهم لا يمكن تخليص نسيج وقائعه ومناهجه ونظرياته من العناصر الأيديولوجية، فليس لنا أن نطالب باتفاق حول قضاياه، أو نهيب من أجل حسمها بمثل أعلى للموضوعية يمكن أن يحتكم إليه الجميع. وبذلك يضعنا هذا الفريق خارج المشكلة ببساطة.

والواقع أن من المستحيل أن نجعل صحة القضايا العلمية في العلوم الإنسانية رهينة بسلامة الأايديولوجية التي تبتطنها. فالمعايير التي تحثُّ على اختيار الأيديولوجية أو الالتزام بها لا يمكن أن تكون هي عينها معايير التحقق من صحة القضايا العلمية، والبحث في العلم. فلا شك في أهمية الأيديولوجيات وأثرها في حياة الإنسان، فهي كما يوجزها «باريون»، التي تزوّده بالتوجيه الشامل وتضع إزاءه الأهداف وتحدد التبعات، كما تمدّه بالبواعث على تحقيق هذه الأهداف وإنجاز هذه التبعات، وتبين له مراتب من القيم لأفعاله، بحيث يحمله هذا النظام القيمي على تبني المواقف الثابتة واتخاذ القرارات[٣٠]. ونعتقد أن ما ذكره «باريون» يؤيدنا في أن نضم في معنى الأيديولوجية دلالاتها المقبولة والمرفوضة عند ماركس أي سواء كانت انعكاساً لوعي الطبقة الصاعدة أو كانت تقنيعاً وتزييفاً وحجباً لبنية الواقع والوعي به. كما تستوعب ما يقصده مانهايم بالأيديولوجية واليوتوبيا معاً،

---

(٢٩) P. Bandyopadhyay, «One sociology or Many» Some Issues in Radical Sociology in **Sociological Review**, Vol. 19, No. 1 (1971) P. 7.

(٣٠) ياكوب باريون، **ما هي الأيديولوجية**، ترجمة د. أسعد رزوق، ص ١١٥.

فلا معنى للتفرقة بينهما على أساس نجاح الثانية وإخفاق الأولى. فالمهم هو طبيعتهما المشتركة القائمة على تصور ما ينبغي أن يكون عليه المجتمع في المستقبل سواء الرغبة في استمرار وضعه الراهن، أو تغييره. فهكذا تكون فكرة التوازن أو الاستقرار، ومثلهما فكرة الصراع أو التناقض، عناصر أيديولوجية في النظرية العلمية في العلوم الإنسانية طالما كانت هذه أو تلك تفترض أو تؤدّي إلى تأييد تصور معين لما ينبغي أن يكون عليه المجتمع في المستقبل. فهي تشتمل على «دعوة» صريحة أو مستترة تحثُّ على الإبقاء أو الإلغاء، أو تؤدّي إلى التبرير أو التغيير. غير أن مثل هذه العناصر الأيديولوجية التي تنطوي عليها النظرية «العلمية» لا يمكن حسمها بالبحث العلمي وحده.

(جـ) القيمة:

يُستخلَص مما سبق أن الأيديولوجية يمكن أن تندرج تحت عنوان أشمل هو القيمة، على أن تكون الأيديولوجية محتوى نوعياً خاصاً للقيمة قد يكون سياسياً أو اقتصادياً أو غير ذلك.

أمّا القيمة من حيث هي كذلك، ومن جهة علاقتها بالعلوم الإنسانية فإنها لا تستنفد دلالتها في محتوى دون آخر، لأنها إطار أشمل وأعم ينصرف إلى ما ينبغي أن يكون من غايات بالنسبة للفرد أو للجماعة أو البشرية بأسرها، ويتضمن الاختيار بين مراتب متفاضلة، ويحدد العلاقة بين الوسائل والغايات. فهذا الإطار الصوري للقيمة الذي يسمح باحتواء كل ضروب الفاعلية الإنسانية، هو بعبارة أخرى، أسلوب وجود الإنسان وطابع حياته، فكراً وسلوكاً، مهما يختلف مضمون خبراته العلمية والفلسفية والخلقية والجمالية وغيرها. لذلك تتسلل القيمة إلى العلم عبر مستويات كثيرة. فثمة قيم تحثّ على الاشتغال بالعلم وتدفعه للتطور أو التدهور، وقيم تحايث الاشتغال به وتعين مقاييس البحث والالتزام بمنهجه، وأخرى يفضي إليها العلم وتحدد نفوذه وتأثيره على المجتمع والإنسانية.

ولعلّ ماكس فيبر، كما قدّمنا(*)، كان أبرز مَنْ بحث العلاقة الوثيقة بين القيم والعلوم الإنسانية، ولكنه ميّز بين قيام القيمة محدِّداً جوهرياً لنوعية الظاهرة، ومثيراً أساسياً لاختيار الباحث للظاهرة وتوفره على درسها من جهة، وبين قيم الباحث الشخصية (أو الأيديولوجية) التي تحمله على الحكم المسبق على الظاهرة المدروسة. وهذا التمييز هو الذي حدا به إلى الدعوة إلى الحيدة الخلقية (أو القيمية) سعياً للموضوعية العلمية. ولم يستطع أن يقدم لنا في النهاية سوى ما أسماه بالأنماط المثالية التي أراد لها أن تكون محايدة من الجهة الخلقية، ومعبرة عن العلاقات العلية بين الوقائع العينية ونماذجها العامة. غير أن عمليات التحليل والتركيب المؤدّية إلى مفهومات عامة لا يمكنها ـ كما يقول «بارسونز» ـ «أن تُصاغ في نسق واحد منتظم بصورة نهائية، . . . بل لا بدّ أن تتعدد هذه الأنساق بتعدد وجهات النظر القيمية، وبالتالي فلن يكون هناك نسق واحد صادق على نحو كلي شامل لنظرية عامة في العلوم الاجتماعية»(٣١). وعلى هذا، فإن فيبر لم يكن في وسعه إلاّ أن يقدم النصح، وليس الحل بصدد العلاقة بين القيم والبحث.

أمّا «جونار ميردال» Myrdal فقد شغل بالعلاقة بين التقويمات والاعتقادات العلمية، في كل بحوثه المتعددة، ولكنه لم يطلب الموضوعية من خلال فصل القيم عن الوقائع العلمية، بل عن طريق وصلهما الواعي الذي لا مفرّ منه في العلوم الإنسانية فهذا قدرها وتلك طبيعتها وإلاّ حادت عن الطريق إلى نزعات «هروبية Escapism خلقية moral و«اصطلاحية»، بحسب تعبيراته المفضلة. فهو يرى أن الأسس المنهجية للعلم الاجتماعي تقوم على أسس ميتافيزيقية، وعلى موضوعية زائفة(٣٢). والاعتقاد المضمر بوجود طائفة من المعارف العلمية المكتسبة بصورة مستقلة عن كافة

(*) الفصل الثالث، القسم الثاني.

(٣١) T. Parasons, The Structure of Social Action, P. 597.

(٣٢) G. Myrdal, Objectivity in social Research, P. 6.

التقويمات إنما هو ضرب من «التجربية الساذجة». فالوقائع لا تنتظم بنفسها في مفهومات ونظريات بمجرد مشاهدتها، فبدون إطار المفهومات والنظريات ليس ثمة وقائع بل هناك عماء فحسب، ولا معدى عن وجود عنصر «قَبْلي» في كل عمل علمي. فالأسئلة لا بدّ أن توجه قبل أن تُعطى الإجابات. والأسئلة جميعاً تعبيرات عن اهتماماتنا بالعالم، ومصلحتنا فيه، فهي في قرارها تقويمات تمثل بالضرورة، في كل مراحل البحث العلمي وليس فقط في المرحلة التي عندها نستخلص نتائج سياسية وعملية من الوقائع والتقويمات[٣٣].

ويرى ميردال أن العلم الاجتماعي لا يعدو أن يكون «حساً مشتركاً» على درجة رفيعة من الصقل والإحكام، ومن ثم يشارك العلماء الاجتماعيون سائر الناس في تصوراتهم عن الواقع. ويفرِّق ميردال بين نمطين من التصور هما «الاعتقادات» Beliefs و«التقويمات». ويمتزج النمطان في آراء Opinions الناس (ومنهم العلماء) رغم اختلاف الفحوى المنطقية لكل منهما. فالنمط الأول عقلي وعرفاني، والآخر انفعالي وإرادي. فعلى حين تعبر الاعتقادات عن أفكارنا عن الكيفية التي يكون عليها الواقع أو كان عليها فعلاً، تعبر التقويمات عن أفكارنا عن الكيفية التي ينبغي أن يكون عليها أو كان ينبغي أن يكون عليها. ويمكن الحكم على صحة الاعتقادات بتطبيق محك يحدد صدقها أو كذبها وذلك بقياس المدى والاتجاه اللذين انحرفا بموجبهما عن الحقيقة، فضلاً عن بُعْد آخر هو اكتمالها النسبي عندما يمكن مقارنتها موضوعياً بالمعرفة الأشمل والأعم، ومن ثم تحدد جوانب قصورها. أمّا التقويمات فلا يمكن الحكم عليها أو قياسها بنفس المحكات الموضوعية. غير أنها مثل الاعتقادات تصبح متى آمن بها فرد أو جماعة، جزءاً من الواقع يمكن التثبت منه بالبحث الذي يواجه في هذا الصدد صعاباً أساسية. فإحدى هذه الصعاب أن تقويمات الشخص عادة ما تكون متغيرة ومتناقضة. فمن وراء السلوك ليس ثمة منظومة

---

(٣٣) Ibid., P. 9.

متجانسة من التقويمات، بل يقوم خليط من الميول والمصالح والاهتمامات والمُثل العليا المتضارية المتصارعة. فقد يعتنق الشخص بعضها بوعي بينما يظل بعضها الآخر معطلاً عن العمل لفترات طويلة، ولكنها تعمل جميعاً على دفع السلوك إلى وجهة خاصة معينة. فليس هناك اتجاهات Attitudes صلبة، بل يكون السلوك السوي ضرباً من التوفيق أو المصالحة الخلقية. وتحتل التقويمات مواقعها على مستويات مختلفة من الشخصية الخلقية بحيث تتطابق مع الدرجات المختلفة المتعددة التي تتعلق بعمومية الأحكام الخلقية. ففي المدنية الغربية الحديثة يتفق الناس، كقضية مجردة، على أن أعم التقويمات التي تصدق على الأمّة كلها أو البشرية بأسرها، هي تقويمات «أرقى» و«أرفع» من تقويمات الأفراد والجماعات. ولا يعدّ الناس هذا الحكم افتراضياً أو زعماً قَبْلياً، بل تعميماً مؤسساً على ملاحظة تجريبية[٣٤].

أمّا في مجرى الحياة اليومية، فإن الشخص يركز انتباهه وعنايته على أحد مستويات شخصيته الخلقية بينما يهمل مؤقتاً التقويمات المتضاربة على المستويات الأخرى. وقاعدة أو أساس التركيز الانتقائي، عند ميردال، قاعدة «انتهازية» واضحة، ومن المعتاد أن تكون التقويمات الأرقى هي التي ينحيها الشخص إلى الظل في حياته اليومية، على أن يبرزها إلى الضوء في المناسبات الأخرى ذات الطابع الاحتفالي العام[٣٥].

وثمة صعوبة أخرى تعترض التثبت من التقويمات وهي أن الناس غالباً ما يعمدون إلى أخفائها بوصفها تقويمات، وخاصة تلك التقويمات العاملة على المستوى الأدنى. فيحاولون إلباسها ثوب الاعتقادات عن الواقع. فالناس يمارسون تقويماتهم عادة في عرض آرائهم، ولكن كما لو كانت مجرد استنتاجات منطقية عمّا يعتقدون صدقه في تصورهم للواقع. وينشدون المبررات الحسنة التي يمكن أن تتكافأ مع المبررات الحقيقية، ومن ثم تغدو

---

(٣٤) Ibid., PP. 14 - 16.

(٣٥) Ibid., P. 17.

اراؤهم «تبريرات» Raionalizations. وفي هذه العملية تتموضع التقويمات إبّان عرضها كاعتقادات واستنتاجات بسيطة من الاعتقادات، على الوجه الذي تتحجب فيه هذه التقويمات، ويظل افتقادها للتماسك والاتساق بمنأى عن النظر. وتتشوّه الاعتقادات خلال هذه العملية. ولا يكشف الفحص العلمي الدقيق للاعتقادات الشائعة عن خطأها فحسب، بل يكشف كذلك عن التوائها وانحرافها الذي يجري على نحو منسق منتظم. كما يكشف أيضاً عن مناطق الجهل المعتمة في نفس الوقت الذي يبين اللهفة المذهلة لاكتساب المعرفة حينما يكون ذلك فرصة ينبغي اقتناصها عوناً على التبرير. فكل معرفة، ومثلها مثل كل جهل، تنزع إلى الانتهازية[٣٦]. ودراسة اعتقادات الناس لا تسلِّط الضوء فحسب على ما يعرفونه وما لا يعرفونه، بل وكذلك تكشف لنا عن بنية تقويماتهم[٣٧]. ونحن، كما يقول ميردال، لا نواجه قط نقصاً عشوائياً في المعرفة لأن الجهل مثل المعرفة موجهان على نحو هادف مغرض[٣٨].

هذا عن التبريرات، أمّا التحيزات فليست مقصورة على النتائج العملية والسياسية المستخلصة من البحث، بل هي راسخة الجذور إلى أعمق من ذلك. فهي كما يصفها «ميردال» النتائج السيئة الحظ للتقويمات المخبوءة التي تتسلل خفية إلى البحث في كافة مراحله، ابتداءً من تصميمه وتخطيطه حتى عرض نتائجه.

ويترتب على إخفائها العجز عن عزلها بسداد وتمييزها بدقة من سياق البحث، ومن ثم يمكن أن تظل مبهمة وغير محددة. وليس في مقدور العالم أن يتجنّب التحيزات إذا ما كفّ عن استخلاص النتائج العملية والسياسية. ولن يصون البحث عن التحيزات رفض العالم تنظيم نتائجه

---

(٣٦) Ibid., PP. 18 - 19.

(٣٧) Ibid., P. 28.

(٣٨) Ibid., P. 29.

وترتيبها على النحو الملائم للاستخدام العلمي والسياسي. فالتراث العلمي كله تتخلله أحكام القيمة رغم كل التوكيدات والعبارات الافتتاحية التي تنكر ذلك. غير أن هذه النتائج العملية السياسية المستخلصة لا يعرضها الباحث بوصفها استنتاجات من مقدمات قيمية صريحة، بل يزعم أنها جلية بديهية بحكم طبائع الأمور، ويقدمها بوصفها معطيات موضوعية. وتدلف أحكام القيمة إلى البحث في معظم الأحيان عبر الاصطلاحات المثقلة بها، فمصطلحات مثل الإتزان، والتوازن والاستقرار، والسواء، والتكيف، والتخلف، والوظيفة قد خدمت العلوم الاجتماعية كجسر يربط بين ما يُفترض سلفاً أنه تحليل موضوعي، وبين التوجيه أو الإيعاز السياسي[٣٩].

وإذا ما سعى العلماء الاجتماعيون إلى الموضوعية عن طريق «الالتزام بالواقع»، فينبغي أن نسلّم أولاً بأن إخضاعنا للاعتقادات الشائعة والافتراضات العلمية للاختبار الوقائعي، لا بدّ أن يفضي إلى نزع القناع عن التحيزات. وهذا هو ما يسميه ميردال بعملية «البرء الذاتي» self - healing في العمل العلمي[٤٠]. غير أن التحيزات في العلم الاجتماعي لا تنمحي ببساطة بمجرد «الالتزام بالوقائع». فالتقويمات أمر جوهري في المشروع العلمي لا يمكن إلغائه. فالعيب الأساسي في العلم الاجتماعي لا ينشأ عن غياب «الموضوعية بمعناها التقليدي»، أي الاستقلال عن كل تقويمات، بل الأمر على الضد من هذا، فكل دراسة لمشكلة اجتماعية، مهما تكن محدودة النطاق، تعينها التقويمات، والعلم الاجتماعي «النزيه» لم يوجد قط، و«الأسباب منطقية» لن يوجد على الإطلاق[٤١]. ويصبح العلم «النزيه» من وجهة النظر المنطقية هذه محض هراء. وعلى الرغم من ذلك فإن من الممكن أن نجعل تفكيرنا عقلياً صارماً، ولكن ليس بتجنب التقويمات بل بمواجهتها[٤٢]. فالتقويمات ماثلة

---

(٣٩) Ibid., P. 52.

(٤٠) Ibid., P. 51.

(٤١) Ibid., P. 54.

(٤٢) G. Myrdal, An American Dilemma, P. 1063.

في مشكلاتنا حتى لو ادّعينا أننا نلفظها. ومحاولة محوها بالسعي إلى إخراجها إنما هي مغامرة قد ضلّت اتجاهها، ولا أمل من ورائها. بل إن المحاولات المتعمدة التي تتبدّى في الكثير من التقارير العلمية والتي لا تدين أو تتهم أحداً لا يتيسر استخدامها للأغراض العلمية. وهذه النزعة ليست عاجزة فحسب عن تقليل التحيزات، بل لعلها تكون أسوأ من ذلك، لأنها هي نفسها أحد أنماط التحيز الرئيسية في البحث(٤٣).

وعلى منوال «مانهايم» في عرضه لما يسميه «بالمنظور» الشامل لحل مشكلة الموضوعية فيما يتعلق بالأيديولوجيات، يقدم ميردال ما يسميه «بالمنحى» approach لحلها فيما يتصل بالتقويمات ولكن على أساس منطقي(*). فالمنحى هو العمليات التي تدخلها القيمة في المفهومات والنماذج والنظريات، وعند انتقاء المعطيات المناطة، وتسجيل الملاحظات، والاستنتاجات العملية المستخلصة صراحة أو إضماراً، وأسلوب عرض نتائج البحث. ومنهج كشف التحيزات لديه منهج بسيط رغم صعوبته. فعندما تظل مقدمات البحث القيمية غير المذكورة خفية مخبوءة، وغامضة في معظمها، فإن النتائج المستخلصة لا بدّ أن تتضمن خللاً منطقياً. فعندما تُقارن النتائج بالمقدمات، سنجد هناك خطأً في الاستخلاص (أو عدم اللزوم) non - sequitur الذي لا يظهر تاركاً الاستدلال مفتوحاً لغزو التأثيرات الزاحفة من المجال التقويمي وغير الخاضعة للتحكم والرقابة، إلّا أن ذلك يمكن تجليته بالتحليل النقدي(٤٤). وينشأ الخطأ في الاستخلاص من الخلط بين المقدمات القائمة على الواقع (الاعتقادات) والتقويمات

---

(٤٣) Ibid., P. 1043.

(*) ربما يذكرنا موقف ميردال الايجابي من القيم بموقف الوضعية المنطقية السلبي من الميتافيزيقا (والقيم كذلك) حيث ينكرون إمكان الميتافيزيقا من الوجهة المنطقية، بينما ينكر ميردال إطراح القيم من العلم من الوجهة المنطقية أيضاً والقياس مع الفارق بطبيعة الحال.

(٤٤) G. Myrdal Objectivity in Social research, PP. 53 - 4.

المتصورة أنها اعتقادات وقائعية مما يؤدّي إلى نتائج يخطىء العلماء في الظن بأنها مترتبة فحسب عن اعتقادات وقائعية.

والحل عند ميردال هو التصريح بالمقدمات القيمية في صدر البحث، وبذلك يمكن بلوغ استنتاجات عملية لائقة عن طريق الاستدلالات العقلية من المعطيات الوقائعيـة والمقدمـات القيمية معـاً. وهكذا يمكن فحسب «للهندسة الاجتماعية» بوصفها أسلوباً متقدماً من البحث العلمي أن تصبح مجالاً عقلياً للدراسة يذعن للتحكم والسيطرة العلمية. ويرى ميردال أن من الخطأ الاعتقاد بأن نمط البحث العلمي الذي ينطوي على تخطيط عقلي، وهو ما يسميه بالهندسة الاجتماعية، إنما هو بحث تغلب عليه العواطف والأهواء، لأن المقدمات القيمية إذا ما وضعت على نحـو كافٍ وكـامل وعقلي، فإن تخطيطاً للتغير الاجتماعي لن يكون أكثر عاطفية من تخطيط لبناء جسر أو لإجراء تعداد للسكان. فالعاطفية واللامعقوليـة في العلم تكتسب قوتها الهائلة عندما تظل التقويمات مكتـومة ومخبـوءة فيما يُسـمى «بالوقائع»[٤٥]. وليس ثمة خطأ بذاته فيـما يتعلق بالمفهـومات المشحـونة بالقيمة إذا ما كانت مُعرَّفة ومحددة بجلاء بموجب مقدمات قيمية مقررة على نحو صريح. فحجب التقويمات هو الطريق المفتوحة للتحيز الذي لا ينشأ نتيجة لما ينطوي عليه من تقويمات، بـل نتيجة لإخفـائها. ولن تجـدي «الهروبية الإصطلاحية» التي تركن إلى ابتكار مصطلحات جديدة قد تفيد في تهيئة إحساس زائف بالأمان، كما تصلح في خداع الجمهور إلاّ أنها لا تغير من الأمر شيئاً[٤٦]. وتجدر الإشارة هنا أن العلم الاجتمـاعي عند ميـردال هو جـوهـريـاً علم «سيـاسي». ولـذلـك لا ينبغي أن نتجنب الاسـتنتاجات العملية، بل ينبغي بالأحرى أن تعد مهمة رئيسية في البحث الاجتمـاعي[٤٧]. كما أنـه يعبر عن إزدرائـه لتعـدد العلوم الاجتمـاعيـة

---

(٤٥) G. Myrdal, An American Dilemma, PP 1043 - 4.

(٤٦) G. Myrdal, Objectivity in social research, PP. 61 - 62.

(٤٧) G. Myrdal An American Dilemma, P. 1045.

وتخصصها، ففي الواقع ـ كما يقول ـ لا توجد مشكلات اقتصادية أو سوسيولوجية أو سيكلوجية، ولكن ثمة مشكلات فحسب(٤٨). وأسلوب التصريح بالمقدمات القيمية هو الذي ييسر لنا التخفف من التحيزات، ووضع أساس عقلي لبيان المشكلات النظرية والاستنتاجات العملية على السواء.

ولا ينبغي أن تُنتقى المقدمات القيمية تعسفاً واعتباطاً بل يجب أن تؤسس على تقويمات الناس الفعلية، وهذا هو ما يسميه ميردال بمطلب «الواقعية» realism وهو مطلب ينطوي على شروط أخرى أولها أن تكون هذه المقدمات «مناطة» بالتقويمات الفعلية للأشخاص والجماعات في المجتمع. وثانيها أن تكون «ذات أهمية ودلالة» فتشير إلى التقويمات التي تعتنقها جماعات كبيرة، أو جماعات صغيرة ذات نفوذ كبير. وثالث الشروط هو أن تكون المقدمات القيمية قابلة للإجراء ويمكن العمل بها feasible بحيث لا تهدف تقويماتها إلى المستحيل، ولكن ينبغي في أغلب الأحيان أن تشير التقويمات إلى موقف في «المستقبل»(٤٩). وبطبيعة الحال لا يمكن أن تكون صادقة قَبْلياً، وبينة بذاتها، بل يكون لها طابع الفرض فحسب، وينبغي ألّا تتعارض منظومة المقدمات القيمية فيما بينها بل لا بدّ أن تكون مقدماتها متسقة.

وعندما تكون في المجتمع تقويمات متعارضة فينبغي أن تُعرَض المقدمات القيمية كعدد من منظومات الفروض البديلة. ولا بدّ حينئذٍ أن تكون الأحكام التي نبلغها كاستنتاجات من المعطيات الوقائعية ومن هذه المقدمات القيمية، أن تكون مؤلفة من عدد مناظر من الخطط البديلة للسياسة العملية(٥٠). وإذا ما كانت المقدمات القيمية هي التي تعين المنحى

---

(٤٨) G. Myrdal, **Objectivity in social research**, P. 10.

(٤٩) Ibid., PP. 65 - 6

(٥٠) G. Myrdal, **An American Dilemma**, P. 1060.

الشامل للمشكلة، في تعريفها للمفهومات، وصياغة النظرية، وتحديد مناهج الملاحظة، وعرض النتائج، فإن العمل بضروب متعددة من المنحى في آنٍ واحد لا بدّ أن يشكل عبئاً باهظاً على مصادر البحث بحيث تتجاوز إمكانياتها. لذلك يتقدم ميردال بحل يسميه بـ «المعيار الوسلي» instrumental الذي يقوم على انتقاء منظومة واحدة من المقدمات القيمية ويمنحها، بوصفها وسيلة، مكانة مفضلة من الوجهة الأستراتيجية في الدراسة، على أن يكون الباحث واعياً، طالما قد صرّح بمقدماته القيمية المنتقاة، بإمكان وجود منظومات أخرى من المقدمات القيمية، ومدركاً لطابع منحاه الأحادي الجانب(٥١). ومهما يكن من أمر فإن هذا المنحى، أفضل وأسمى من المنحى التقليدي الساذج الذي يدسّ التقويمات تحت البساط. وبالتصريح بالمقدمات القيمية المستخدمة بالفعل، يغدو الاستدلال جلياً واضحاً. ولا ريب أن ذلك التصريح سيقضي على نزعات الامتناع عن استخلاص النتائج العملية والسياسية، بصورة معلنة، وبطريقة منتظمة أو منطقية مما من شأنه أن يجعل من البحث الاجتماعي أداة قوية لتوجيه سياسة عقلية رشيدة. ويعتقد ميردال أن منحاه هذا يمثل تقدماً حثيثاً نحو أهداف الأمانة، والوضوح، والفعالية في البحث، وهي كلها خطوات تمضي في اتجاه «الموضوعية» بالمعنى الوحيد الذي يمكن أن نفهمه منها(٥٢).

ويبدو أن ميردال قد وقع فيما نصحنا ألاّ نقع فيه وهو التحيزات المخبوءة، ففي تصوره للموضوعية أو إقراره بإمكانية تحقيقها في العلوم الإنسانية كان يخفي على الدوام اعتقاداً راسخاً باستحالة تحقيقها. وكأن هذا الاعتقاد كان بمثابة المقدمة المستترة التي حاول أن يستخلص منها كافة نتائجها. فهو يعترف بتعدد منظومات المقدمات القيمية وبالتالي تعدد نتائجها، وليخترْ كل باحث ما يروقه من منظومات ولكن على شريطة أن يكون متسقاً مع نفسه في الاستنتاج منها. أين نجد الاتفاق إذنْ بين

(٥١) G. Myrdal, **Objectivity in social research**, PP. 701.

(٥٢) Ibid., P. 72.

الباحثين، وأين نقيم محكاً مشتركاً للحسم في القضايا العملية؟ هل هي عودة إلى نجاح النتائج، ومن ثمّ إلى المقاييس البراجماتية؟ ولا أظن أن ميردال ينكر نزعته البراجماتية، وحسبنا منه ما صرّح به من وجود اتخاذ «المعيار الوسلي» وإقراره للباحث بأحادية الجانب one - sidedness وهكذا نرتدّ ثانية إلى التعدد والخلاف، ولكن تحت تبريرات علمية شتى. فهي إذنْ دعوة صريحة لتكريس الخلاف وليس لتأسيس الاتفاق. ولا يكفي التصريح للمقدمات القيمية ليكون مرجعاً لإمكان الحسم أو الاتفاق، فمبدأ التصريح نفسه يتضمن افتراضات مسبقة تعود بنا إلى صميم المشكلة. فأنْ نصرِّح بالتقويمات إنما يعني أننا على وعي بها، وأنها أمر متميز عن الوقائع وتصورنا لها بحيث يمكن عزلها ببساطة. ويفترض هذا، بعبارة أخرى، أن الباحثين قبل اكتشاف ميردال كانوا على قدر كبير من سوء الطوية، أو السذاجة على الأقل هو الذي حملهم على عدم التمييز بين التقويمات والاعتقادات، وقد حان الوقت كي يبرزوا ما يخبئونه. فلا يمكن أن نقنع بالتصريح بالمقدمات حلاً لمشكلة الموضوعية ما دامت التقويمات تتسلل خفية ولا يتيسر إدراكها إلاّ بعد فوات الأوان اللّهم إلاّ إذا افترضنا وجود سلطة عليا تقف خارج العلم تشير لنا إلى ما يجب الأخذ به كوقائع أو اعتقادات، وما يجب إطّراحه أو إعلانه من تقويمات.

ولا شك أن استخدام ميردال لاصطلاح «مقدمات» قيمية إنما ينطوي على دلالة منطقية تجعل للاستنتاج من التقويمات، إذا ما صيغت في مقدمات، نفس الطبيعة المنطقية للاستنتاج من المعطيات والوقائع. غير أن هذا لا يصدق إلاّ إذا كافأنا بين هذه المقدمات القيمية في العلوم الإنسانية وبين المبادىء والتعريفات والمصادرات في الرياضيات التي تسلّم إلى إقامة نظريات برهانية theorems. ولا تفيد هذه المماثلة بالرياضيات في العلوم الإنسانية التي تسعى إلى تنمية محتوى معرفي وقائعي يتجاوز الإجراء الاستنباطي المحكم إلى اكتشاف معارف جديدة.

ورغم ما بذله ميردال من جهد عظيم في التفرقة بين الوقائع والقيم،

أو بين الاعتقادات والتقويمات بحسب تعبيره، إلّا أنه لم يميز منهجياً بين مستويات ثلاثة من التقويمات. فأولاً هناك التقويمات التي تلتزم بها الجماعات وتمارسها وهي بذلك تصلح أن تكون موضوعاً للدراسة. وثانياً التقويمات الباطنة في المسلك العلمي التي تحثّ الباحث على اختيار مشكلته ووقائعه وإيثار أدواته ومناهجه وهي التي تُسمى أحياناً بمقاييس البحث ومعاييره. وثالثاً تقويمات الباحث الذاتية ووجهة نظره الخاصة إزاء موضوعات دراسته.

ومتى نُبِذت القسمة الثنائية بين القيم والوقائع، فإن أسئلة كثيرة لا بدّ أن تُثار حول منهج ميردال كما يذكر «ستريتن» streeten. فما دام اختيار المقدمات القيمية في التحليل الاجتماعي هو في حد ذاته قرار خلقي وسياسي، فلماذا يريدنا ميردال أن نقصر أنفسنا على تلك المقدمات القيمية التي تتعلق بالجماعات الفعلية والقومية كما يصوغها علم الاجتماع. واعترافنا بأن أية مقدمة هي مقدمة صحيحة مثل أية مقدمة أخرى قد يسقطنا فريسة للنزعة الليبرالية النسبية وهي نفسها نظرية سياسية. كما أن اعترافنا فقط بتلك المقدمات التي تكون قابلة للممارسة والتطبيق و «المهمة» و «الواقعية». . . . الخ قد يوقعنا في شرك آخر. فمن الحق أن ميردال قد كشف المغالطات في دعوى الفصل الصارم بين الوقائع والقيم، بيد أنه قد فتح الباب أمام صلة أو رابطة جديدة بينهما. ويتساءل «ستريتن» في النهاية: هل أدّى ذلك إلى المذهب البراجماتي[٥٣]؟

وعلى أية حال فقد استطاع ميردال أن يضعنا أمام مشكلة القيمة في العلوم الإنسانية وجهاً لوجه بوعي وجلاء. والتصريح بالمقدمات القيمية هو دون شك أحد الشروط الأساسية لحل المشكلة ولكنه ليس الحل نفسه.

وربما أفاد «منحى» ميردال في تنمية الجانب التكنولوجي من العلوم

---

(٥٣) من تقديم بول ستريتن لأعمال ميردال عن «القيمة في العلوم الاجتماعية» G. Myrdal, **Value in social theory**, P. X - IV.

الإنسانية وهو ما قد يسميه بالهندسة الاجتماعية، ولكنها فائدة محدودة قد تفسد العلم والتكنولوجيا معاً في المدى الطويل. فلا بدّ من تطوير المحتوى العرفاني للعلوم الإنسانية أولاً، وتوفير رصيد نظري يمكن أن تختلف على استخدامه الهندسات الاجتماعية المتباينة فيما بعد. والخلط بين العلم والتكنولوجيا في هذه المرحلة المبكرة من تطور العلوم الإنسانية، لا بدّ أن يدفع بهما إلى مزالق خطرة.

ولعلّ «فركمايستر» كان أقرب فهماً والتزاماً بالمنهج العلمي حينما فرّق في تناوله للقيم في العلوم الاجتماعية بين كونها مادة وقائعية للتحليل، وكونها مقولات تفسيرية أو مقدمات تقويمية في نطاق التحليل العلمي حينما يستحيل قيام التفسير والتنبؤ في هذه العلوم دون الإشارة إلى التزامات الفاعلين القيمية الأساسية بوصفهم كائنات تسعى، بوعي وتدبر، إلى الغايات التي يقوّمونها(٥٤). وما يلبث فركمايستر أن يدفعنا خطوة إلى الأمام عندما يعلن أن إيضاح المقدمات القيمية وتبريرها ليست من مهام العلوم الاجتماعية، بل هي مهمة الفلسفة(٥٥).

وعلى هذا الوجه، يتبين لنا أن مشكلة القيمة في العلوم الإنسانية لم تجد لها بعد مخرجاً في هذه العلوم.

(د) المشروع العلمي:

يفترق العلم عن سائر أساليب الثقافة في قيامه على ما يؤدّي إلى الاتفاق الذي ينشأ بدوره عن قدرة العلم على الحسم في مختلف الآراء والقضايا. وهي قدرة تعتمد على الاحتكام إلى الاستدلال المنطقي والمشاهدة معاً على السواء.

ويستمد العلم سلطته على فرض الاتفاق من طابع منهجه الذي يقوم

---

(٥٤) Werkmiester, «Construction of theory and the problem of Objectivity, P. 499.

(٥٥) Ibid., P. 506.

بعمليات دائمة من التصحيح الذاتي لاستدلالاته وإجراءاته التي لا تهيب بسلطات خارجة عن منهجه. ويكشف تاريخ تطوره عن المحاولات التي نجحت في تنخل نظرياته ومناهجه، وتجنب كل ما يحرف منهجه عن توليد نتائجه.

ولا يعني هذا أن نعدّ العلم كياناً منفصلاً عن كل ضروب الثقافة الإنسانية بحيث يغدو نبتاً مقطوع الجذور، أو عالماً مغلقاً على طقوسه ومراسمه الخاصة لا يدلف إليه إلاّ مَنْ أتقن رطانته وتزوّد بعدته. فالفكر العلمي كسائر ألوان الفكر الإنساني تغذو جذوره تربة ثقافية فسيحة. وهو بطبيعته فاعلية تجريدية تستوجب منا البحث عن الأصول العينية التي تجرّد منها. ولذلك لا يمكن أن يُفسَّر نفسه بنفسه. وهو لم ينشأ على صورته المجردة الراهنة، وقد اكتمل له كيانه الخاص، دفعة واحدة، بل دعت إلى صقله وتجويده أوضاع ثقافية ومادية أخرى دفعته إلى أن يتخذ صوراً متفاوتة استمر تطورها حتى بلغت مكانتها الحاضرة التي تتفق والحالة التي بلغتها ثقافة العصر.

وقد يرى البعض أن تراكم الوقائع الجديدة (أي المشاهدات والتجارب) التي لا تلائمها النظرة الشاملة السائدة هو الذي يحدث الثورة أو التطور في العلم، فتبرز نظرة جديدة فلسفية أو أيديولوجية. وقد يرى البعض الآخر أن المنهج أو الأسلوب العلمي هو مفتاح تطور العلم لأن الإخفاق في كشف القدماء للمنهج التجريبي هو الذي أدّى بالعلم إلى الجمود. أو أن الاستخدام «الأفضل» للمنهج القديم، وليس استخدام منهج جديد هو الذي أدّى إلى التطور لأنه لم يقدم مصادر جديدة للحقيقة، أو مناهج مستحدثة لم يعرفها القدماء. وقد يزعم غير هؤلاء وأولئك بأن التغير في النظرة الشاملة، بما تحتويه من فلسفة وأيديولوجية وقيم، هو الذي حمل العلم على التقدم.

والواقع أن كلا من معرفة الوقائع، والمنهج، والنظرة، ليست عناصر

مستقلة تمام الاستقلال بحيث يمكن أن تصبح إحداها علّة قائمة برأسها لسائر العناصر في تطور العلم. فتاريخ العلم لا يزوِّدنا بتلك الحدود الفاصلة التي تعين لنا الخطوط التي تشير إلى أين يبدأ أثر معرفة الوقائع المتراكمة على النظرة والمنهج، أو أين ينتهي، ويبدأ تأثير هذه على تلك. ويكاد يستحيل علينا أن نقطع ـ ونحن على يقين ـ بنقطة البداية المطلقة للعلم. ورغم ذلك فبوسعنا أن نرجِّح الاعتقاد بأن ثمة قدراً من المعرفة لا بدّ أن يتراكم ويظل صالحاً لاندماجه في تعميم نظرة شاملة سائدة، حتى تنشأ وتتجمع معرفة بوقائع جديدة تعصى على الاندماج في نظرة لا تلائمها، فهناك يحدث ضرب من التوتر يفضي إلى التمرد على النظرة السابقة التي يُعاد تقويمها في ظل المعارف الجديدة، لتبدأ صياغة نظرة جديدة يمكن أن تستوعب تلك الحقائق المكتشفة. بل إن النظرة الجديدة تهيىء أساساً لكشف وقائع جديدة بعد أن تفرغ من تقويم المعارف القديمة. ولا تتيسّر معرفة وقائع قديمة أو جديدة إلاّ بالمنهج. ولا بدّ أن الباحث القديم قد استخدم مستوى ساذجاً من المنهج الذي لم يكن قد تحدد بصورة واضحة. وقد عاونته معرفته بوقائع جديدة على صقل منهجه حتى اتخذ من بعد شكلاً محدداً صريحاً. وقد تعرّض المنهج للتغيير والتعديل بسبب عدم لياقته لوقائع علمية جديدة، أو جموده عن مواصلة البحث والكشف عن وقائع جديدة يمكن أن تنضم إلى بناء المعرفة المتراكمة. وسرعان ما يفيد المنهج الجديد في إتاحة المعرفة بمعدل أسرع، وعلى أساس مختلف. فهكذا تتصل الدورة. فرصيد المعرفة يتراكم حتى يضيق بها وعاء النظرة العلمية السائدة، ويخفق المنهج المتبع في اكتسابها واستغلالها فتفتح خزائن جديدة تليق باحتوائها وتجذب إليها غيرها. بيد أن هذه الدورة ليست مغلقة على نفسها، بل هي مفتوحة على مصادر المعرفة التي تتمثل في الموقف الثقافي الذي يحتدم بالحركة والصراع من داخله. فالنظرة السائدة ليست مكوناتها الوقائع العلمية والآراء النظرية فحسب، بل وتطبيق نتائج العلم في المجتمع وفقاً لمثل الثقافة القائمة من فلسفات وأيديولوجيات

وقيم. فالتطبيق يمثل دور العلم في المجتمع ـ في هذه الفترة أو تلك ـ وإمكانياته في إشباع حاجاتها وكيفية استغلال تلك الإمكانيات لدى فئات اجتماعية دون أخرى. بل إن التطبيق ضرب من الإثبات والتحقق من نتائج العلم فضلاً عن استخدامها. ولكنه موجه بمطالب محددة يعينها واقع ثقافي متميز بأوضاع وشروط اقتصادية وسياسية وفكرية. كما يبعث ذلك الإثبات العلمي والتحقق التطبيقي على إثارة مشكلات جديدة لا تجدي في حلها الوقائع العلمية السابقة، أو هي نفسها تخلق حالة تجتمع فيها وقائع جديدة تُصاغ فيها وتُحدَد بمقتضاها في انتظار مَنْ يبحثها. فالدورة العلمية ليست إذنْ مغلقة على نفسها، بل هي مفتوحة على ذلك التطبيق «الخارجي» الثقافي لنتائج العلم السابقة القائمة على وقائع، ونظرية، ومنهج. فهذا الانفتاح هو الحبل السري الذي يمدّها بالحياة. ومن ثمّ تؤثر تطبيقات العلم لفترة سابقة على تطور العلم لفترة لاحقة. وما يسفر عنه التطبيق من إثبات للنتائج السابقة، أو إثاره للمشكلات الجديدة، إنما هو بمثابة تأمين، أو تهديد للأرض التي كسبها العلم من قبل. وهنا يكون للنظرة الشاملة دورها في تطور العلم بوصفها فلسفة العصر أو أيديولوجية الثقافة السائدة، أو ما يشبه ذلك.

وإذا كان هذا هو شأن العلم الطبيعي فإن الأمر يكون أشد تعقيداً وتشابكاً في العلوم الإنسانية وخاصة بسبب الطبيعة النوعية للظاهرة الإنسانية والاجتماعية، وكذلك بسبب العلاقة الخاصة بين الباحث وموضوع بحثه الذي يشارك فيه بدرجة أو بأخرى بما يسلّم إلى تدخل التأثيرات الفلسفية والأيديولوجية والقيمية في عمليات البحث تدخلاً يصعب تحديده وتمييزه.

ولئنْ كان العلم يستمد مبررات وجوده وبواعث تطوره من نظم ثقافية معينة، فإنه ما يلبث أن يتخطاها بما له من فاعلية نوعية لا تتكافأ مع العوامل الباعثة على قيامه، ولا يتطابق معها، بل هو يتزوّد منها ريثما ينطلق متخذاً مساره الخاص. غير أن هذا المسار الخاص في العلوم

الإنسانية ما يزال مشتبكاً بمسارات أخرى، قد تقطعه، أو تحرف اتجاهه. وقد يحملنا هذا على التفرقة بين مسألتين، الأولى هي السياق أو الوعاء الذي تتشكل فيه عمليات البحث، والثانية هي المحتوى المعرفي للبحث. فأمّا الأولى فهي ما يشغل به تاريخ العلم أو سوسيولوجيته أو سيكلوجيته، كما تشغل به فلسفة العلم إلى حد ما. وأمّا الثانية فهي ما يشغل به العلم نفسه، ففيه تتحدد قضاياه ونظرياته ومناهجه، وهو الذي يعنينا هنا ولكن من منظور فلسفة العلم.

وينبغي كذلك، بحسب هذه التفرقة، أن نميز في الباحث بين كونه إنساناً يحيا أو مواطناً يعمل في سياق ثقافي معين، وبين كونه عالماً يزاول نشاطاً علمياً مستخدماً لغة العلم، ومصطنعاً لأدواته، وملتزماً بمقاييسه الخاصة. وقد تغفل هذه التفرقة بحيث يترتب على إنكارها الزعم بالتناقض بين القول بأن الإنسان جزء من القانون أو الحتمية الإنسانية والاجتماعية، بمعنى أن القانون، إنْ وجد، لا يتحقق إلاّ بإرادته، والقول بأن الإنسان هو الذي يدركه ويكتشفه. فيقوم التعارض بين القولين على أن القانون ليس مستقلاً عن الإنسان في القول الأول، على حين أنه لا بدّ أن يكون مستقلاً عن الإنسان في القول الثاني متى كان عليه التعرّف عليه واكتشافه. بيد أن الحد المشترك في القولين وهو «الإنسان» ليس مستغرقاً بلغة المنطق، فللإنسان في الحالتين معنى مختلف. فالإنسان في المعنى الأول هم الناس جميعاً في كل زمان ومكان، والإنسان في المعنى الثاني هو الباحث العلمي عندما يتصدّى لدراسة الظاهرة الإنسانية حيث يُفترض فيه القدرة على التمييز بين كونه جزءاً من الظاهرة، وكونه باحثاً لها. غير أن المسألة ليست على هذا النحو من البساطة والسهولة، فالتمييز بين الدورين أمر عسير وقد يراه البعض مستحيلاً. وينبغي أن نحاول تيسيره، لأن الاختيار الصعب الذي يواجهنا هو إمّا أن نقيم علماً أو لا نقيم، ولكن دون تعسف أو تكلف، وإلاّ «سقطنا بين مقعدين» على حد تعبير المثل المأثور. ولقد تجلّى فيما تقدم أن المحاولات التي سعت إلى تحقيق المشروع العلمي في العلوم

الإنسانية قد مزجت بين عناصر متعددة، أو لم تستطع، على الأقل، أن تفرّق بين الوعاء والمحتوى. فما يدخل في الأول قد يكون فلسفة وأيديولوجية وقيمة، أمّا الثاني فلا ينبغي أن يتألف من شيء آخر سوى العلم. وما يمكن أن نقبله كحد أدنى لتمييز العلم، دون دخول في مزيد من التفصيلات، هو ما يمكن اختبار صحة قضاياه بين مَنْ يستخدم نفس المناهج والأدوات، وهو ما يقوم على الاتفاق بين باحثيه ويؤدّي إلى حسم ما يثور بينهم من خلاف إذا ما التزموا أسلوبه(*).

على حين أن للفلسفة أو الأيديولوجية أو القيم مقاييسها الخاصة للاختيار منها والالتزام بها، وليس فيها ما يزعم قبوله للامتحان الذي يحسم في صحته ويفرض التسليم به. لذلك ستظل مسائلها الجوهرية مثار خلاف تتعدد وجهات النظر إليها بتعدد مقاييسها، مثل القدرة على التجريد أو التحليل ومدى استيعابها أو عمقها، وكذلك المصلحة، عامة أو خاصة، والذوق أو المزاج الشخصي، إلى غير ذلك، فضلاً عن الإهابة بسلطات وقوى مختلفة، قد تكون كائناً مقدساً أو عقلاً أو ذاتاً أو جماعة. فإذا ما نظرنا إلى العلوم الإنسانية لوجدنا أن معظم نظرياتها توثق برباط محكم بين عناصر كثيرة وكأنها نسيج واحد، وتعاملها على أنها جميعاً تقوم على قدم المساواة، وبالتالي تفقدنا الأمل في بلوغ أي اتفاق علمي حولها، لأن كل عنصر فيها قد تساند مع الآخر، ولا بدّ من قبولها بأسرها أو رفضها صفقة واحدة(**). ولم يكن ثمة مفر إذنْ من أن يظل الخلاف قائماً بين أصحاب

(*) ترددت كثيراً الدعوة إلى الاتفاق والحسم في قضايا الفلسفة كما نجدها عند ديكارت وليبنتس وكانط وهوسرل ومن قبلهم فلاسفة قدامى. ولكن يُلاحظ في الدعوات أنها قد تأسست على النظر إلى الفلسفة بوصفها علماً أو الرغبة في جعلها كذلك.

(**) لعلّ الماركسية من أبرز الأمثلة على ذلك ففيها تمتزج مبادىء الجدل أو «قوانينه»، بتحليل الرأسمالية كنظام اقتصادي اجتماعي معين، إلى جانب رسم برنامج اشتراكي للمستقبل، فعلى هذا النحو تختلط عناصر الفلسفة بالعلم والأيديولوجية، وربما كان ذلك أمراً مشروعاً للمشاركين في الحريات السياسية لتحقيق أهداف =

النظريات في العلوم الإنسانية ما دمنا لا نملك الوسيلة لحسمه أو ليس لدينا، على الأقل، ما نتفق عليه لمناقشة الخلاف في نطاقه وبمقاييسه. ويرجع ذلك بصفة أساسية إلى تعدد المقاييس التي تدفع إلى الاتفاق حول كل عنصر أو مبحث على حدة. فلا يمكن أن نناقش الفلسفة بمقاييس العلم، وكذلك الأيديولوجية والقيم. ولعلّ من الأوفق أن يكون الحكم على سلامة القضية وجدارتها، سواء في الفلسفة أو الأيديولوجية أو القيم أو العلم بحسب المعايير المتعلقة بالغاية أو الغايات التي يستهدفها المجال الذي تنتسب إليه القضية.

وهكذا يجب أن نميز في قضايا العلوم الإنسانية بين ما يخص العلم، وما يخص غيره من مباحث. وقد يفترض هذا التمييز مسبقاً أن يكون الباحث على وعي بما يدسّه من فلسفة أو أيديولوجية أو قيم مما لا يشكل عنصراً حقيقياً في المحتوى العلمي. بيد أن ذلك لا يمكن أن نسلِّم به ببساطة، إلاّ إذا كان نصيحة يجمل بالباحث إتباعها كلما كان ذلك في مقدوره. ولعلّ اتباعها الآن أيسر مما كان عليه الحال في العصور الوسطى عندما كان العقل الإنساني محاصراً بسلطات روحية ومادية لم يكن من السهل مقاومتها أو الشك في جدواها. ومهما يكن من أمر فإن الاعتماد على تصريح الباحث ووعيه ليس مخرجاً علمياً وعملياً للمشكلة، بل ربما أغراه وعيه بتحيزاته إلى المبادرة إلى تسويغها.

إذنْ كيف نضع المشكلة بحيث تسير نحو الحل، فصياغة المشكلة هي التي تحدد المجال الذي يمكن أن ينبثق فيه حلها، أو بعبارة أخرى، كيف نؤمن طريقنا بحيث نصل إلى اتفاق بين العلماء، وهو ما لا نحسب أن

= معينة، ولكنه لا يُعدّ بالنسبة للباحث العلمي الذي ينبغي عليه أن يميز بين تلك المستويات والعناصر، ويضع كل شيء موضع الفحص والنقد، ويستخدم أسلوباً تتفق عليه جماعة الباحثين للحسم فيما ينشأ بينها من خلافات.

ويُقارن في ذلك ما سبق أن تناولناه بالنقد في الخلط بين الفلسفة والعلم فيما تُسمى بـ «الفلسفة العلمية» في الفصل الثالث.

للموضوعية العلمية معنى يفضله. فالوضع السديد للمشكلة هو أن نميز ما هو علمي عن غير ما هو علمي. ولكن بطريقه غير مباشرة، ليس بالوعي أو التصريح بما هو غير علمي، بل بجعله عاجزاً عن التدخل المباشر في القضية العلمية. ولن يكون ذلك إلاّ بصياغة قضايا العلوم الإنسانية على النحو الذي لا يجعل الحكم عليها قائماً على مقاييس الفلسفة أو الأيديولوجية والقيم. ويعني هذا أن تُطوّع القضية العلمية لشروط الفرض العلمي الذي يقبل التحقق من صحته، وكل ما لا يقبل هذا التطويع يظل خارج العلم حتى يجد طريقه فيها بعد لهذا التطويع. ولتكنْ مصادر الفروض فلسفة أو أيديولوجية أو قيمة أو أي شيء آخر، فهذا لا يهم، ولكن يجب أن نستمدّ من هذه المصادر ما يمكن أن يُصاغ في فروض، فهنا يمكن أن تنشأ لغة علمية مشتركة يتعامل بها المختلفون فلسفياً أو أيديولوجياً، ويمكن أن يتناقشوا فيما يخضعونه من فروض يغزلونها من افتراضاتهم الفلسفية، أو منظوراتهم الأيديولوجية، أو مدرجاتهم القيمية. ولا يشبه التطويع لشروط الفرض العلمي وضع الآراء والأفكار على سرير «بروكروست» حيث نقطع أوصالها حتى يلائمها، بل هو أشبه بممر لا يسمح إلاّ بعبور ما هو علمي محتجزاً أمامه ما ينتمي إلى غير العلم. ولا يعني هذا أن ما يبقى للعلم لن يعدو أن يكون نتائج هزيلة وتعميمات ضحلة لا غناء فيها، بل يعني أن تظل الفلسفات والأيديولوجيات والقيم بالنسبة للعلوم الإنسانية رصيداً هائلاً لا يمكن استثماره إلاّ إذا تحول إلى عملة يتداولها العلماء فيما بينهم. فما ننشده هنا أن يكون هناك محكات مشتركة يمكن الركون إليها للحكم على صحة القضايا التي يطرحها أصحاب النظريات المختلفة. غير أن ذلك لا يفضي تلقائياً إلى الحسم مثلاً بين قول الماركسيين بأن المجتمع في تناقض وصراع، وقول الوظيفيين بأنه متوازن مستقر، فهذا من شأن المنظورات الأيديولوجية، وكذلك الدعوى بالعلاقة الجدلية أو الزعم بالتكامل، فهذا من شأن الافتراضات الفلسفية. ولكن على الماركسيين والوظيفيين وغيرهم أن يستخرجوا من هذا الزعم أو

ذاك ما يصلح أن يكون فروضاً علمية تقبل الامتحان وتحتكم إلى المشاهدات والتجارب. وقد تؤيد أو تُفنِّد فروض من هذه النظرية أو تلك، بحيث تنضم الفروض المحققة إلى شبكة نظرية أوسع قد تتجاوز حدود النظريات الأصلية وتتخذ طريقاً خاصة للتطور، فهكذا يرتفع صرح العلم شيئاً فشيئاً، طابقاً فوق طابق.

ويسلك تكوين الفرض وجهتين، الأولى وجهة هابطة، وهي التي تستمد محتواها من الفلسفات والأيديولوجيات التي تبلورت وصقلت تعبيراتها. والثانية صاعدة، وهي التي تستخلص استبصاراتها من الخبرة اليومية المعتادة والممارسات المباشرة، ومما درج على تسميته «بالمعرفة العملية بالإنسان» التي تنطوي على الحكمة المستقطرة من الخبرات الشائعة بين ذوي التجربة، ولا ريب أن تلك الاستبصارات لا تنشأ بمعزل عن افتراضات مسبقة، وتصورات ضمنية، وتقويمات معينة تتصل بأعم قضايا الإنسان والمجتمع، وبذلك تتسلل إليها الفلسفات والأيديولوجيات والقيم على درجات متفاوتة من الوعي والاتساق. وعلى أية حال فهذه الوجهة الصاعدة هي التي يؤثرها الوضعيون والسلوكيون على نحو ما أسلفنا بيانه في الفصل الثاني.

وسواء كان الاتجاه صاعداً أو هابطاً، فالمحصلة المشتركة هي تحقيق الاتفاق النامي بين المشتغلين بالعلوم الإنسانية.

والفَرَض قضية تحدد العلاقات بين العناصر الوقائعية والتصورية (أي المتعلقة بالمفهومات Conceptual) التي تتجاوز الوقائع والتجارب المعلومة، بمعنى أنه يتضمن ظرفاً أو حدثاً لم يثبت وجوده بعد بين الوقائع ويمكن اكتشافه.

وهو يعين وجهة السير من الجوانب المفترضة إلى الوقائع المتعلقة بها[٥٦]. فالفروض إذنْ اقتراحات بروابط ممكنة بين الوقائع الفعلية أو

---

(٥٦) Brown and ghiselli, Scientific method in psycology, PP. 153 - 5

المتخيلة على أن تكون هذه الاقتراحات قابلة للتقرير الصريح المحدد بحيث يمكن كشف متضمناتها بالوسائل المنطقية(٥٧). فيصاغ الفرض في نظرية برهانية أو «مبرهنة» theorem لها نتائجها المترتبة منطقياً على مقدماتها، وهذه المترتبات هي التي تدبر لها المواقف التجريبية لاختبار صحتها بحيث لا بدّ أن تكون الوقائع القليلة التي ربط بينها الفرض بخيط منطقي متصل، من بين نتائج الفرض المنطقية، ولكن على أن يتخطاها إلى غيرها من وقائع كانت مجهولة. وتدبير المواقف التجريبية لا يقتصر على تجارب أو مشاهدات المعمل بل يتعداه إلى كل ما يؤدّي إلى تمييز المتغيرات الأساسية ومقارنة تفاعلاتها على الطبيعة. فينبغي أن نوجه الأسئلة الصحيحة لنحصل على الإجابات الملائمة. والفروض هي تلك الأسئلة الصحيحة. ولا يكفي تجميع الوقائع لبناء العلم، لأنه لو ظل كذلك لما تحرّك العلم خطوة. والفروض هي التي تجعل من تجميع الوقائع بإيجاد علاقات بينها الخطوة الرئيسية لتقدم العلم. ويتم ذلك عن طريق التجريد الذي ينشد التعميم، ويقوم التجريد على تمييز الخصائص المناطة بموضوع الدراسة وإهمال غيرها من خصائص. وكل تعميم فرض، كما يقول بوانكاريه، والتعميم أو الفرض العلمي هو ما يخضع للتحقق(٥٨).

ولئنْ كان التعميم غاية أساسية للمنهج العلمي، فهو كذلك بداية له، ولكن على صور تتفاوت درجة جلائها وصراحتها. فأي تعميم يفترضه العالم هو الذي يحثّه على انتقاء معطياته ووقائعه الغفل على النحو الذي يعاونه في تحديد مشكلة بحثه وصياغتها، كما يحمله على إيثار مفهومات وتصورات معينة تعقد الصلات بين تلك المعطيات والوقائع. غير أن الفَرَض هو أشد ضروب التعميمات جلاء وصراحة، وأكثرها وفاء لشروط منهج العلم وأساليبه. وهو في نهاية الأمر اختيار لإحدى الطرق الممكنة التي

---

(٥٧) M. Cohen and E. Nagel, An Introduction to logic and scientific Method, PP. 392 - 3.

(٥٨) Poincaré, La Science et L'hypothese, P 139.

تنتظم بها العلاقات بين الوقائع العلمية لتترتب وتتسق في قاعدة أو قانون أو نظرية إذا ما تحققت صحته.

وعلى هذا الوجه يتجلّى في صوغ الفرض واختباره كل ثراء المنهج العلمي وخصوبته فيه تنتظم الوقائع المتناثرة حول المفهومات، ومن تحققه تتولّد القوانين والنظريات. وهكذا يمكن أن نجد مخرجاً لأزمة الموضوعية في العلوم الإنسانية من جهة صلة الباحث بموضوع بحثه الذي تغلب عليه «ذاتيته» التي تشكلها في نهاية الأمر فلسفة الباحث وأيديولوجيته وقيمه، ولقد عرفنا الطريق إلى إبطال تأثيرها(*). ويبقى لنا جولة أخيرة مع موضوع البحث في العلوم الإنسانية الذي يقاوم بتعقيده وتقلبه ومراوغته محاولات الوصف والتفسير، والتنبؤ والتحكم، وهذا هو ما نحاول أن نتصدّى له في اقتراحنا بالحل.

(*) يُضاف إلى هذا، ما يمكن أن يعاون عليه «النقد الذاتي» الذي تمارسه العلوم الانسانية فيها يُسمى بسوسيولوجية وسيكلوجية المعرفة والعلم، وهي فروع علمية واعدة بالكثير في هذا الصدد إذا ما اتخذت من التأثيرات المتبادلة بين السياق الاجتماعي والنفسي من جهة، وإجراءات البحث العلمي ونتائجه من جهة أخرى، نقول إذا ما اتخذت من كل ذلك «متغيرات» تخضع للبحث العلمي نفسه.

٢ ـ اقتراح بالحل
التفسير والتنبؤ بين الوحدة الوقائعية والموقف الكلي

تدنو لغة العلوم الإنسانية الراهنة من لغة الحياة الجارية مع تفاوت في درجة جفاف الأسلوب، وإيجازه، وترصيعه بالكثير من المصطلحات التي توشك أن تكون محض مرادفات للألفاظ المعتادة الشائعة، هذا إلى جانب ما يزخر به بعض المؤلفات من رسوم بيانية، وجداول إحصائية، وأرقام قلّما تغيب عنها الكسور. ولا يُعدّ هذا قصوراً أو عيباً في حد ذاته بحيث يكون علاجه إنشاء رطانة معقدة تنافس لغة العلوم الطبيعية. ولكن ينبغي أن نفرّق بين مجالين لكل منهما طرائقه التي يسلكها، وهما مجال الخبرة المباشرة، ومجال العلم. وهما اللذان يناظران في العلوم الفيزيائية عالم الحس، وصورة العالم الفيزيائية(*). ففي الخبرة المباشرة ينخرط الناس في مواقف كلية متشابكة يسعون إلى حلها أو الالتفاف حولها بطرائق متباينة تعينها محددات متعددة بعضها واعٍ وأكثرها غير واعٍ بحيث ترتدي التبريرات أحياناً رداء التفسيرات، وتختلطُ الوسائل بالغاياتِ، وتختفي الفروق بين العموميات والجزئيات، وتقفز الاستنتاجات دون تسويغ منطقي أو واقعي من مقدمات غير معلنة تصدر عن نثار مهوش غير متجانس من الفلسفات والأيديولوجيات والتقويمات. فالإنسان في هذا المجال يواجه بكليته موقفاً برمته، ينفعل به، ويفكر فيه، ويتخذ قراراً، ويتصرف على الفور دون أن يتوقف لحظة ليفصل بين الانفعال والتفكير والسلوك، أو ليحدد أين ينتهي من هذا ليبدأ ذاك.

(*) سبق الإشارة إلى ذلك في الفصل الثاني.

ولم يتيسر للعلوم الإنسانية بوجه عام، أنْ تنأى كثيراً عن هذا المجال أو تشق لها طريقاً خاصة فيه. وربما يكون مبررها أن هذا هو شأن الوقائع الإنسانية والاجتماعية وليس في وسعها أن تخالف عنه. ولكن ذاك التبرير يضعها خارج العلم. فالأحداث الفيزيائية التي يبدأ منها العالم بحثه مختلطة متشابكة كذلك، غير أنه يميز فيها وقائعه العلمية التي يعزلها عن سياقها الكيفي الذاتي المختلط بغيرها، ويكشف عن طابعها النموذجي النقي ليبلغ تعميماً مشروعاً(*). ولا يعني هذا أن الأحداث الفيزيائية تماثل الأحداث الإنسانية والاجتماعية، فالأخيرة شديدة التعقيد، وتدخلها عناصر الوعي والإرادة مما يجعلها متقلبة مراوغة لا تسلم نفسها للتنبؤ والتحكم. ولا ريب أن هذا من شأنه أن تغلب المصادفات والاستثناءات التي تجعل من التعميم أمراً محفوفاً بالمحاذير. ولكن كيف نقيم علماً؟ أو بعبارة أخرى، كيف يمكن رسم «صورة علمية» إنسانية واجتماعية يزداد صقلها وتتحدد معالمها مع تقدم البحث على كل جبهات الواقع الإنساني والاجتماعي؟ لا ريب أن الكثير من روّاد العلوم الإنسانية من أصحاب محور الواقعة أو الماهية أو البنية قد أدرك ضرورة التمييز بين المجالين وسعى كل فريق، على طريقته، إلى تجلية هذه الصور العلمية. فبالنسبة للوضعيين والسلوكيين تألفت الصورة لديهم من مجموعة العلاقات بين المتغيرات التي يمكن أن تخضع للتكميم والقياس. واستطاع أصحاب محور الماهية أن يركّبوا عناصرها من بين «الماهيات» أو «النمط المثالي» أو «النماذج المصغرة». ولم يكن من المتعذر على أصحاب محور «البنية اللاواعية» أن يشكلوها من النماذج الآلية والإحصائية، كما عمد أصحاب محور «البنية العميقة» إلى صوغها من «الذرات الاجتماعية» و«الشبكات النفسية الاجتماعية» ولقد سبق أن أشرنا إلى المزايا أو العيوب النظرية والمنهجية في كل ما تقدم من محاولات(**).

(*) فصّلنا في طبيعة الواقعة العلمية في الفصل الأول، وكذلك في الفصل الثاني ويتعلق ما سبق مباشرة بما نحن بصدده.

(**) الواقع أن أصحاب محور البنية (البنيوية والسوسيومترية) كانوا أكثر الباحثين وعياً =

وحسبنا هنا أن نشير إلى تعدد هذه الصورة وتعارضها لكي نستخلص من ذلك إدراكنا بعجزها عن إقامة اتفاق بين الباحثين في العلوم الإنسانية، أو على الأقل إيجاد لغة أو أرض مشتركة يمكن أن يُناقش بها أو عليها ما يثور بينهم من خلافات.

بيد أن ما تقدم من نقد لا يفيد بطريقة إيجابية في تنمية ما ننشده من اتفاق بين العلماء، وحان الوقت لكي نسلك طريقاً ممهدة بعد أن أجهدنا السعي، وتجاذبتنا مختلف الدروب وكادت العلوم الإنسانية أن تلقى مصير «رافياك» المسكين الذي أُوثقت أطرافه بأربعة جياد تركض في اتجاهات مختلفة.

وسأبدأ من حيث كان ينبغي أن أنتهي، فأتقدم بدعوى أزعم أنها خطوة في طريق الحل.

أولاً : التمييز بين وحدات التحليل الوقائعية والمواقف الكلية.

ثانياً : التمييز بين مستوى الوصف والتفسير من جهة، ومستوى التنبؤ والتحكم من جهة أخرى.

فعندما يحسب الباحثون أنهم قد ظفروا بوقائع علمية إنسانية يجرون عليها مشاهداتهم وتجاربهم أو يخضعونها لغير ذلك من مناهج، فإنها سرعان ما تفلت من صرامة تعميماتهم لأنها تجيء ثم تمضي دون أن تتكرر أو تطّرد على نحو لا يسمح بتطويعها لصيغ دقيقة من التعميم. وقد يلجأ الباحث إلى اصطناع إجراءات معقدة لتوفير درجة ملائمة من تمثيل العينة أو غيرها

= بالتفرقة بين مجال الخبرة المباشرة والصورة العلمية. فإذا جاءت الصورة العلمية عند أصحاب محور الواقعة والماهية محض انتقاء أو تجريد من مجال الخبرة المباشرة، فقد جاءت عند شتراوس وموربنو تحليلاً وتركيباً في آن واحد، تنفصل عن الواقع المباشر ريثما تعود إلى فهمه بمزيد من الدقة والكفاءة. فلقد كانت عندهما على مستوى مختلف عن مستوى الخبرة المباشرة على حين كانت لدى غيرهما صورة مطابقة متسخة بدرجة أو بأخرى مما يُعتقد أنه الواقع الفعلي.

من إجراءات، ولكنه يقصر في كل الأحوال عن بلوغ المستوى الذي بلغه زميله في العلوم الطبيعية. وقد يرد السبب الذي حمله على تنازلاته المنهجية إلى طبيعة الظاهرة الإنسانية. ولئنْ أنكرنا عليه هذا التبرير فليس لاتهامه بقصور منهجه. فالعجز عن كشف الإطّراد لا يكمن في طبيعة الظاهرة الإنسانية، كما لا يرجع إلى تخلف المناهج **بل السبب الحقيقي هو أن ما يدرسه البحث ليس واقعة علمية إنسانية، مهما يتكلف في تجريدها أو اجتزائها، بل هي موقف كلي مهما تكنْ درجة بساطته**. فما يحدث بالفعل في مجرى الحياة المعتادة هو مجموعة من المواقف الكلية التي تتألف بدورها من عناصر متعددة. وأنْ نحرص على ما يقع بالفعل وأن نعده وحدة التحليل إنما هو طريق مسدودة لأن المواقف تتعدد وتتشكل على أنحاء شتى لا يمكن أن يحصرها عدّ. والبدء من الموقف لا يفضي إلى شيء سوى الموقف نفسه بحيث لا يصلح تعميمه على آخر. ولقد استطاعت العلوم الفيزيائية أن تجد حلاً لهذا. فما يوجد في الواقع الفيزيائي هو في أغلب الأحيان مركبات معقدة في حركة دائبة تختلط بغيرها في كوكبات معقدة من العلاقات. غير أن العلوم الفيزيائية حاولت، وما تزال تحاول الوصول إلى العناصر النقية أو الذرات أو الجُسيمات أو غيرها، أو في كلمة واحدة، الوحدات التحليلية. وقد لا تخضع هذه الوحدات للمشاهدة الحسية على الإطلاق، وقد تندّ أحياناً عن مطالب المنطق. فهناك الجُسيمات كالألكترون الذي يُقال إنه يقفز من مدار إلى آخر في لا مكان in no space، كما أن هناك «القصور الذاتي» الذي لا يمكن أن نجده متحققاً في الواقع رغم ضرورته في فهم الحركة الواقعية. ومثل هذه الوحدات التحليلية ليست مجرد كيانات بل قد تكون علاقات، وسواء كانت هذا أو ذاك فلا غنى عنها في وصف أو تفسير ما يحدث في الطبيعة. وقد يكون الأمر أيسر في تصوره في وقائع العلوم الطبيعية عما هو عليه في العلوم الإنسانية. ولكن التجانس والإطّراد المزعوم لوقائع الطبيعة إنما هو تجانس وإطّراد وحدات التحليل، فحتى «الماء» الذي يتحدث عنه عالم الطبيعة ليس هو ما تتيحه لنا الطبيعة

بل هو ماء مقطر، ولا شك أن ما نقابله دوماً في حياتنا وفي أبسط تصرفاتنا هو المواقف. ولكن ليس بمعناها الذي درجنا على استخدامه في الفلسفة أو السياسة، بل بالمعنى الذي يشير إلى تعدد العناصر وتشابك العلاقات في زمان معين ومكان محدد. ولا مفرَّ إذنْ من أن يبدأ به الباحث مثيراً لبحثه، وحافزاً لفروضه على أن يجرِّد منه عناصره وبسائطه. فما يهم هنا هو أن يجد الباحث أو يصطنع الوحدات الوقائعية التي يركب منها ما يراه مناطاً بالفرض الذي يسعى إلى التحقق منه. ويمكن تصور أي موقف من المواقف على أنه مجموعة من الوحدات التحليلية التي يمكن أن تتخذ صورة القضايا الشرطية، التي تتجمع على أشكال شتى، وهي ليست مجرد نتاج لعمليات من التجزئة والتقسيم والتصنيف بل هي أشبه في مجموعها بما وصفه «بلانك» بالصورة الفيزيائية للعالم» التي تربط بين عناصرها عمليات فكرية مثالية. فالتعميم الذي يتخذ صورة فروض تتحقق في قوانين ونظريات لا يمكن أن نبلغه على مستوى المواقف التي تصادفنا في خبرتنا المباشرة كما يصنع الوضعيون والسلوكيون أو الإمبريقيون بوجه عام، ولا بدّ أن نتخطى المرحلة التي كانت عندها العلوم الطبيعية قبل جاليليو. فمازلنا في العلوم الإنسانية عند تلك المرحلة التي تجاوزتها العلوم الطبيعية حيث كانت السخونة والبرودة نوعين مختلفين من الأشياء بدلاً من أن يكونا فئتين تنطبق عليهما مقاييس وحدة فيزيائية مفردة هي الحرارة التي تترجم إلى التغير في طاقة الذرات أو الجزئيات التي تتكون منها مادة الجسم.

أمّا المواقف، وهي ما يحدث في خبراتنا المباشرة فلا تخضع لمثل ذلك الإطّراد أو الحتمية. وربما أعادتنا هذه النتيجة ثانية إلى مشكلة العلوم الإنسانية، إذا ما وقفنا عندها. وهنا نلجأ إلى القضية الثانية من الدعوى وفيها تتميز العلوم الإنسانية عن العلوم الطبيعية تميزاً منهجياً حاسماً. فالوصف والتفسير والتنبؤ، وكذلك التحكم تمضي كلها على خط متصل في العلوم الطبيعية. فما وصفناه وفسّرناه إنما يعني التنبؤ بحدوثه على النحو الذي وصفناه وفسّرناه به. فبينما يأتي التفسير والتنبؤ في العلوم الطبيعية في

سياق استدلالي مباشر يأتي التفسير والتنبؤ في العلوم الإنسانية على مرحلتين. فلا يصبح التنبؤ مجرد نقل التفسير من الماضي إلى المستقبل بحيث أن ما حدث لا بدّ أن يحدث كما هو الحال في العلوم الطبيعية. فليس التحدي الأساسي للعلوم الإنسانية أن تنظر إلى الوراء، لأن فيه ما يمكن لأي تطور سابق أن ينتظم في أي مخطط لاحق إذا ما كان عاماً بقدر كافٍ.

على حين تتجاوز الأحداث في معظم الأحيان كل تنبؤ مسبق بها إذا ما جازف به باحث أو آخر. بل إن الأمر يغدو أسوأ من ذلك حينما تؤثر مثل هذه التنبؤات في مسار الحوادث نفسها، فتبطل وقوعها أو تعجل به. فهنا ينبغي أن يكون التنبؤ في العلوم الإنسانية على نحو آخر. فإذا ما كان الوصف والتفسير يعالجان وحدات تحليلية وقائعية، فإن التنبؤ يقوم على عمليات مضنية من التركيب بين هذه الوحدات الذي يتخذ أشكالاً عديدة من «التباديل والتوافيق» Permutation and selection فهناك دائماً مسارات ممكنة عديدة بقدر تعدد المواقف.

ولننظُر الآن فيما تؤدي إليه هذه الدعوى من علاج للتحديات التقليدية التي تواجه الباحث من موضوع بحثه: المتفرد، المعقد، المتقلب، المراوغ.

فأمّا طابع الظواهر الإنسانية والاجتماعية الفذّ المتفرِّد فيرجع إلى الطريقة التي تتآلف بها وحداتها التحليلية. كذلك الجدة novelty يمكن توقعها متى استطعنا أن نركب ونؤلف من بين الوحدات المناطة ما نراه ممكناً. ولعلّ ما ييسر ذلك استنباط الأساليب الملائمة كنظرية المباريات theory of Games، والمحاكاة simulation، واستخدام الحاسب الألكتروني. ويمكن أن تحل مشكلة التعارض بين الحتمية والإرادة الإنسانية. فالحتمية الإنسانية والاجتماعية تختلف عن الحتمية الطبيعية في أن الإنسان أو البشر جزء من هذه الحتمية. والإرادة الفردية يمكن أن تُدرَس من خلال التعيين الذاتي أو الحتمية الداخلية ـ إنْ أُبيح هذا التعبير ـ على أن يتصل ذلك بسائر

مَنْ يشاركون في الموقف المحدد بالزمان والمكان. ويصبح من المشروع في العلوم الإنسانية دخول عناصر القيمة أو الغاية القصوى أو اليوتوبيا التي تعبر في نهاية الأمر عن الحتمية الإنسانية والاجتماعية، التي يشارك في تكوينها الوعي والتقدير وإرادة التغيير. فالواقع الإنساني الاجتماعي نفسه ليس كياناً مستقراً مكتملاً كالطبيعة بوجه عام، بل هو يتغير وينمو بما يحدثه البشر فيه. ففيه ما قد يخلد إلى الاستقرار، وفيه ما قد ينشأ وينبثق، كما أن فيه ما قد يضمر وينقرض. ويمكن أن تحدد في كل ذلك وحداته الوقائعية التحليلية، وتُعامَل عناصر الوعي والإرادة والقيمة لكل الفئات المفترضة كمتغيرات متفاعلة يمكن دراسة العلاقات بينها بدرجة عالية من الدقة دون أن يتحول الإنسان أو أية ظاهرة اجتماعية إلى مجرد أشياء طالما أقررنا منذ البداية بهذه العناصر الأساسية التي تشكل الظاهرة الإنسانية. وحينئذٍ تجد المناهج المختلفة ـ الراهنة أو التي ينبغي أن تُستحدث ـ مجالها المشروع الذي يلائم كل منها تحقيق الفروض المطروحة للبحث سواء استهدفت العثور على الوحدات الوقائعية أو عمدت إلى تركيبها.

فبالتأليف بين الوحدات الوقائعية التحليلية التي تتخذ صورة القضايا الشرطية في مركبات تضع كافة المتغيرات في الحساب على أنحاء متعددة من التوافيق والتباديل، بهذا التأليف يمكن أن نبدأ من الموقف الكلي (المباشر) لنتحول إلى الوحدات الوقائعية لنصل ثانية إلى المواقف الكلية. كما يجيز لنا أن ننتقل مما هو عيني إلى ما هو مجرد لنستعيد ما هو عيني مرة أخرى ونحن أعمق فهماً له، وأقدر على التنبؤ به والتحكم فيه. فهكذا تُنصَف الطبيعة النوعية للظاهرة الإنسانية، كما تُتاح أسس مشتركة للاتفاق بين العلماء.

ولا يغتصب هذا الاقتراح حق التشريع للعلوم الإنسانية سواء بالإشارة إلى وحدات بعينها أو التوصية باستخدام مناهج معينة. بل الأمر على النقيض من ذلك لأنه يتوجه بالإلحاح على النواة الصلبة التي يقوم عليها الحد الأدنى من الاتفاق الفعلي والممكن بين العلماء ليتسنى لهذه النواة أن تمتد وتتسع.

وعسى أن تسلك مشكلة الموضوعية في العلوم الإنسانية - على هذا الوجه - سبيلها نحو الانفراج.

الخاتمة

لعلّ السؤال الذي قد يلحّ علينا بعد أن طوّفنا بمختلف المواقف من مشكلة الموضوعية في العلوم الإنسانية، وفرغنا من وضعها على النحو الذي يؤذن بحلها، أو على الأقل، يحدد تخوم الأرض المشتركة التي يمكن أن تُناقَش عليها الخلافات في الرأي، ويُتفَق على حسمها، لعلّه هو السؤال: وما حصاد ذلك جميعاً ؟ أو هو، إذا شئتنا أن نرجع إلى افتتاحية الفصل الأول: أين سيكون موضع العلوم الإنسانية من ثقافة العصر؟ وما هي مهامها التي يجب أن تحمل تبعتها، وكيف يكون دورها الذي يجب أن تؤديه؟

لا ريب أنها تختلف عن العلوم الطبيعية لأن موضوعها العام هو «الإنسان ـ في المجتمع ـ إزاء العالم»، فهي بذلك لا تستطيع أن تعتصم بعزلتها بحجة التخصص العلمي الدقيق، ولا بدّ أن تجد نفسها منخرطة في صميم الواقع الإنساني الاجتماعي. غير أن هذا الانخراط، على وضعها الذي نريدها أن تتجاوزه، كان انخراطاً لا يوجهه الالتزام العلمي بقدر ما كان يسيره نفوذ عناصر أخرى خارج العلم. وبذلك جاءت أنساقها مفتوحة الطرفين، تدلف من قمتها الفلسفات والأيديولوجيات والتقويمات دون رقابة أو تنخل، وتتسّرب من قاعدتها التعميمات التجريبية دون أن تؤسس رصيداً متفقاً عليه من الفروض المحققة. ورغم أن من مهامها أن تدرس كل نشاط إنساني في كل مجال يزاوله الفرد أو الجماعة في الفكر والعمل،

إلّا أنها ظلت قائمة بدور التابع المتواضع للفلسفات والأيديولوجيات والقيم.

لذلك توجّب علينا أن نعيد النظر في صلتها بكل ذلك، لا لنقطع هذه الصلة مطمئنين إلى وهم التخصص، بل لنعيد توزيع الأدوار. وإذا أُجيز لنا أن نستخدم الإصطلاح العسكري فيمكننا أن نوجز المسألة على النحو الذي يحمل على الفصل «التكتيكي» - أي القصير المدى - بين العلوم الإنسانية من جهة، والفلسفة والأيديولوجية والقيمة وغيرها من جهة أخرى، ولكن لتأمين الوصل «الاستراتيجي» - أي البعيد المدى - بينها وبين سائر المجالات.

ولقد عرفنا فيما تقدم كيف نفصل ونعزل، وعلينا أن نعيد خطوط الاتصال. فأمّا الفلسفة، فعلى امتداد ما يتحقق من فروض علمية تنفرط عن افتراضاتها الواسعة، يمكن أن تثبت الأنساق الفلسفية جدارتها أو ضحالتها وإنْ كان بخطوات وئيدة ثابتة قد يطول الوقت أو يقصر ليكشف عن جدواها أو فسادها. وقد تلتئم أنساق جديدة وتأتلف آرء مبتكرة كإطارات أو نظرات شاملة ليس في وسعنا اليوم أن نتخيل ثراءها وخصوبتها. ومن جهة أخرى يظل للفلسفة دورها المهم الذي تؤديه للعلوم الإنسانية كإطارات مرجعية يستمد منها الباحث مخططاته التصورية. وبذلك تدخل شريكاً خفياً في صوغ مشكلات البحث، ليس بمعنى الصياغة الإجرائية العلمية، بل بمعنى الصياغة «النقدية» التي تجلو آفاقها وتعين حدودها وإمكانيات بحثها، وذلك على نحو ما يعترف به «مورينو» بتأثير فلسفة «برجسون» على سوسيومتريته، وما يقرّ به «لفين» من دين كبير لفلسفة «كاسيرر».

وأمّا الأيديولوجيات والتقويمات فهي لا شك الحافز الرئيسي الفعّال في اختيار مشكلات البحث وانتقاء وقائعه وإيثار مفهوماته. ولا بدّ أن تُبعث آمال الباحث ومثله العليا على تكوين فروضه وبناء نماذجه التي

يلبث أن يحتكم في صحتها إلى التثبت العلمي. وهناك يمكن أن تكسب بعض الأيديولوجيات تأييداً أو تفتضح دعاواها. وبذلك ينمو الأمل في أن يخفت صوت الإرهاب أو الإغراء لتعلو كلمة العلم والبحث.

ومتى رأت العلوم الإنسانية في العلوم الطبيعية وتكنولوجيتها قوة رئيسية من قوى التحول الاجتماعي، فإن هذه القوة لن تظل طويلاً أداة عاجزة في قبضة قوى ومصالح تدفعها بمنأى عن التقدم الاجتماعي والروحي. فعلوم الإنسان والمجتمع تعاوننا على أن نرى العلم في سياق أوضاع الحاضر ومشكلاته، وفي ضوء المستقبل الممكن تحققه كذلك. فهي تكشف دلالة أو أهمية الحركات والمطالب الاجتماعية واتجاهها. فلقد نشأت مأساة الإنسان في أغلب الأحيان من «نجاحه» في تحقيق ما توهّم أنها أهدافه وغاياته، والعلوم الإنسانية هي التي في وسعها أن تميز نصيب الوهم أو الحقيقة في تلك العناصر المؤلفة للمطالب والحاجات الفردية أو الاجتماعية، وتهيىء لنا بذلك التحرر والقوة متى أظهرت زيف أهداف معينة أو استحالتها، ومتى عينت لنا المنهج الملائم الذي نحقق به غيرها.

ولن يتحقق كل هذا بين عشية وضحاها، ويكفي أن نشرع في السير، ليس من نقطة بداية، بل من نقطة اتفاق هو بعينه شرط الموضوعية وعلامتها في آنٍ واحد. فالموضوعية مهما تعددت تعريفاتها لن تعدو أن تكون في نهاية الأمر سعياً لمشاركة الغير، وتهيئة الظروف للمشاركة في المعرفة والإجماع على الحكم بتأمين مسافات متكافئة بين الباحثين بالنسبة لموضوع البحث. فهي إذنْ قيمة إنسانية رفيعة تطوّع ما هو ذاتي ليتحوّل ملكاً للجميع. فهناك ما يمكن أن يتحدث به كل منا للآخر وأنْ يتضافر معه على تحقيقه.

وهذا الكتاب لا يقدم برنامجاً للعمل، بقدر ما يزجي دعوة للحوار. وحسبه أن يساهم في تجلية مأزق العلوم الإنسانية وإمكان خروجها منه.



«المراجع»

المراجع العربية:

١ ـ ابن خلدون، المقدمة، القاهرة، المطبعة البهية المصرية لصاحبها عبد الرحمن محمد.

٢ ـ أرسطو، **نظام الأثينيين**، ترجمة د. طه حسين القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٢١.

٣ ـ آينشتين، ألبرت، وانفلد، ليوبولد، **تطور علم الطبيعة**، ترجمة د. عبد المقصود النادي ود. عطية عاشور، القاهرة: الأنجلو المصرية.

٤ ـ باريون ياكوب، **ما هي الأيديولوجية؟**، ترجمة د. أسعد رزوق، بيروت، الدار العلمية، ١٩٧١.

٥ ـ د. أبو حطب، فؤاد «السلوكية في علم النفس»، **عالم الفكر**، المجلد ٤ العدد ٤، ١٩٧٣.

٦ ـ جارودي، روجيه، **النظرية المادية في المعرفة**، ترجمة إبراهيم قريط، دمشق: دار دمشق للطباعة والنشر.

٧ ـ د. الجوهري، محمد، وآخرون، **ميادين علم الاجتماع**، القاهرة، دار المعارف، ١٩٧٠.

٨ ـ د. زكريا إبراهيم، «قيمة العلم بين النظر والتطبيق»، **الفكر المعاصر**، عدد ١٠.

٩ - د. زكريا إبراهيم، «المعرفة العلمية وطبيعتها» الفكر المعاصر، عدد ١٢.

١٠ - د. عمار، حامد، المنهج العلمي في دراسة المجتمع، القاهرة، دار المعارف، ١٩٦٤.

١١ - ديوي، جون، المنطق، نظرية البحث، ترجمة د. زكي نجيب محمود، القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٠.

١٢ - توبياز دانزج، العدد لغة العلم، ترجمة د. أحمد أبو العباس، القاهرة، مكتبة مصر، ١٩٦٥.

١٣ - د. الشنيطي، فتحي، أسس المنطق والمنهج العلمي، بيروت: دار النهضة العربية، ١٩٧٠.

١٤ - كولنجوود، فكرة التاريخ، ترجمة محمد بكر خليل، القاهرة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٦٨.

١٥ - لندبرج، ج، هل ينقذنا العلم، ترجمة د. أمين الشريف، بيروت، دار اليقظة العربية، ١٩٦٣.

١٦ - ليفي بريل، فلسفة أوجيست كونت، ترجمة د. محمود قاسم ود. السيد بدوي، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٥٢.

١٧ - د. لويس عوض، دراسات في النظم والمذاهب، القاهرة، كتاب الهلال، ١٩٦٧.

١٨ - ليفي شتراوس، «السلالة والحضارة»، ترجمة د. فتحي الشنيطي، المجلة الدولية للعلوم الاجتماعية، عدد ٨ (١٩٧٢).

١٩ - المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، أعمال مهرجان ابن خلدون، القاهرة، ١٩٦٢.

٢٠ - ماركيوز، هربرت، الإنسان ذو البعد الواحد، ترجمة جورج طرابيشي، بيروت دار الآداب ١٩٦٩.

٢١ - د. محمود قاسم، المنطق الحديث ومناهج البحث، القاهرة، دار المعارف، الطبعة السادسة، ١٩٧٠.

٢٢ ـ د. محمد عارف، **المنهج في علم الاجتماع**، جزءان، القاهرة: دار الثقافة للطباعة والنشر، ١٩٧٢.

٢٣ ـ د. محمود رجب، **المنهج الظاهراتي في الفلسفة**، رسالة دكتوراه غير منشورة، جامعة عين شمس، ١٩٧١.

٢٤ ـ بول موي، **المنطق وفلسفة العلوم**، ترجمة د. فؤاد زكريا، (جزءان) القاهرة، نهضة مصر، ١٩٦٢.

٢٥ ـ د. علي سامي النشار، **مناهج البحث عند مفكري الإسلام**، القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٦.

٢٦ ـ د. طه حسين، **فلسفة ابن خلدون الاجتماعية**، ترجمة محمد عبد الله عنان، القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٢٥.

٢٧ ـ د. توفيق الطويل، **أسس الفلسفة**، القاهرة: النهضة العربية، الطبعة الخامسة، ١٩٦٧.

٢٨ ـ الفارابي، **إحصاء العلوم**، تحقيق د. عثمان أمين، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٦٨.

٢٩ ـ د. زكي نجيب محمود، **المنطق الوضعي**، جزءان، القاهرة، الأنجلو المصرية، ١٩٦٦.

٣٠ ـ فيرنر هايزنبرج، **المشاكل الفلسفية للعلوم النووية**، ترجمة د. أحمد مستجير، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٢.

٣١ ـ هيلركوني، **هايزنبرج وميكانيكا الكم**، ترجمة وجيه السمان، دمشق: منشورات وزارة الثقافة، ١٩٧٠.

٣٢ ـ هولتون، جيرالد، «ماخ وآينشتين والبحث عن الحقيقة» ترجمة زهير الكومي، **عالم الفكر**، المجلد الثاني، العدد الثاني، ١٩٧١.

٣٣ ـ هوسرل، **التأملات الديكارتية**، ترجمة د. نازلي إسماعيل، القاهرة: دار المعارف، ١٩٧٠.

٣٤ ـ هوسرل، **الفلسفة علماً دقيقاً**، ترجمة د. محمود رجب، ملحق رسالة الدكتوراه (غير منشور) جامعة عين شمس، ١٩٧١.

٣٥ ـ هايدجر، «ما الفلسفة وما الميتافيزيقا». ترجمة فؤاد كامل ومحمود رجب، القاهرة: النهضة العربية، ١٩٦٤.

٣٦ ـ هنري والد «البناء والبنائي والبنائية» ترجمة فؤاد كامل في ديوجين عدد ١١ مايو ١٩٧٠.

٣٧ ـ د. نجيب اسكندر وآخرون، الدراسة العلمية للسلوك الاجتماعي، القاهرة، مؤسسة المطبوعات الحديثة، طبعة ثانية، ١٩٦٠.

٣٨ ـ د. يحيى هويدي، مقدمة في الفلسفة العامة، القاهرة: النهضة المصرية، طبعة رابعة، ١٩٦٦.

٣٩ ـ د. يحيى هويدي، دراسات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة، القاهرة: النهضة العربية، ١٩٦٨.

٤٠ ـ سارتر، جان بول، الوجود والعدم، ترجمة د. عبد الرحمن بدوي، بيروت، دار الآداب، ١٩٦٦.

٤١ ـ سارتر، جان بول، المادية والثورة، ترجمة عبد الفتاح الديدي، بيروت دار الآداب.

٤٢ ـ سارتر، جان بول، نظرية في الانفعالات ترجمة د. سامي محمود علي وعبد السلام القفاش، القاهرة ـ دار المعارف، ١٩٦٠.

المراجع الأجنبية:

1 — Bachlard, G., **La Formation de L'esprit Scientifique,** Paris: Libraire philosophique, 1947

2 — Baudyopadbay. P., «One Sociology or Many» in **Sociological Review,** Vol, 19, No. 1 (1971)

3 — Barnett, **The Universe and Dr. Einstein.** New American Library, 1950.

4 — Bernal, J., **The Social Function of Science,** London: Routedge and sons, 1942.

5 — Bernal, J., **Science in History.**

6 — **Braybrooke, (editor) Philosophical prablems of the social sciences,** N. Y. the Macmillan.

7 — Bridgman, P., **The Logic of Modern Physics,** New York: The Macmillan Co., 1927.

8 — Bronowski, J. and Mazlish, B., **The Western Intellectual Tradition,** Pelican Book, 1970.
9 — Bronowski, J., **The Common Sense of Science,** Penguin Books, 1960.
10 — Leon Bramson, **Political context of sociolgy,** princeton, princeton University press, 1961.
11 — Brown, and Ghiselli, **Scientific Method in Psychology** New York, McGraw - Hill, 1955.
12 — Cassirer, E., **An Essay on man,** New York: Doubleday Anchor Books, 1953.
13 — Chinoy, E., **Society, An Introduction to sociology,** New York Random House, 1967.
14 — Maurict Cornforth **The Open philosophy and the Open Society,** London: Lawrence and Wishart, 1968.
15 — Moris R. Cohen and Ernest Nagel, **An Introduction to Logic and scientific Method,** U. S. A. Harourt. Brace and Company, 1934.
16 — James Conant, **Science and Common Sense,** New Haven, Yale University Press, 1961.
17 — Davidson, R., (ed) **The search for Meaning in life, Readings in Philosophy of Science,** New York; Halt Rinehart, 1962.
18 — Hans Peter Dreitzel (editor) **Recent sociology,** Macmillan Company, London, 1969.
19 — Dewey John, **Re - construction in philosophy a Mentor Books,** The New American, New York, 1954.
20 — Durkheim, Emile, Les Régles de **La Mathod sociologique** Paris: Librairie/Félin Alcan Sixieme édition, 1912.
21 — Durkheim, **Sociology and philosophy,** Trans. by D. F. Pocock, Illinois U. S. A., The Free Press, 1953.
22 — Diesing, P. «Objectivism versus subjectivism» in **philosophy of science,** Vol. 33, No. 21 - 2., 1966.
23 — Farber, M. «Toward a Naturalistic philosophy of Experience» in **Diogenes,** 1967, No. 60.
24 — Farrington, B., **Greek science,** Vol, 2 Penguin books, 1944.
25 — Fenton, F., The Myth of Subjectivism, a special Method in sociology, in **The sociological reiew** Vol. 16. No. 3, 1968.
26 — Gibson, Q., **The logic of social Enquiry.** London, Routlege and Kegan Paul, 1960.
27 — Llewellyn Gross (editor) Symposium on sociological Theory. N. Y.: Row, Peterson and Company, 1959.

28 — Gurvitch, G., **La Vacation actuelle de la sociologie,** Paris, P. U. F., 1950.

29 — Homans, G., **The Nature of Social science,** New York: Harcourt, Brace and world, 1967.

30 — Hutcheon, P., Objectivity and the problem of sociology in **sociology and social Research,** Vol. 45, No. 2, 1970.

31 — husserl, Edmond, **Ideas, General Introduction to pure Phnomenology,** Trans. by: W. R. Boyce Gibson London George Allen and Unwin Ltd.

32 — Hull, L. W. **History and Philosophy of science,** London Longmans, 1959.

33 — Hodges, H., **Wilhelm Dilthey An Inroduction,** Roul, London, 1944.

34 — Jeans, J., **Physics and philosophy,** cambridge University Press, 1948.

35 — Jeffreys, H., Scientific Method and Philosophy of science in **Science News,** No. 3. 1947.

36 — Kroeber, A., (ed) **Anthropology Today,** The University of Chicago press, 1965.

37 — Lévi - Strauss, C., Criteres Scientifiques dans les discipines sociales et «Humaines» in **Alethia,** No. 4, 1966.

38 — Lévi - Strauss, C., Language and the Analysis of social Laws in **American Anthrophologist,** Vol. 53 No. 2, 1951.

39 — Lévi - Strauss, C., **Structural Anthropology,** penguin University Books, 1972.

40 — Lenin, V., **Matherialism and Empirio - criticism** Moscow: Foreign Longuages publishing house, 1952.

41 — Madden, E., (ed) **The Structure of scientific thought,** London: Routledge and Kegan paul, 1960.

42 — Mannheim, K., **Ideology and Utopia** London: Kegan paul, 1940.

43 — Marx, **A contribution to the Critique of political** Economy Moscow: progress Publishers, 1970.

44 — Marx and Engles, **German Ideology,** Moscow: Progress Publishers, 1964.

45 — Marx and Engels, **Selected Works,** Two volumes, Moscow: foreign Languages publishing house, 1962.

46 — Merton, R., **Social theory and social structure, toward the clarification of theory and Research,** Illinois: the press of Glencoe, 1951.

47 — Moreno, J., et al (editors) **The sociometry Reader,** N. Y., The free press of Glencoe, Illinois, 1966.

48 — Mydral, Gunnar, **Objectivity in social research,** London, Gerold Duckworch and Co. L. T. D., 1970.
49 — Myrdal, Gunnar, **Value in social theory,** London, Routledge and Kegan Paul, second impression 1962.
50 — Myrdal, G., **An American Dilemma,** Harper and Raow, publishers, 1962.
51 — Nagel, E., **The Structure of science,** New York, Harcourt, Brace and world, 1961.
52 — Nutini, H., The Ideological Bases of Lévi Strauss structuralism in **American Anthropologist** Vol. 73. No. 3 (1971).
53 — Parsons, T., **The structure of social Action,** New York; free press, 1968.
54 — Perry, R., **General theory of Value,** Harvard University press, 1950.
55 — Popper, K. **The Poverty of Historicism** London, Routledge and Kegan paul, 1961.
56 — Popper, K., **The Open Socity and its Enemies,** London: Routledge and Kegan paul, 1966.
57 — Pearson, K., **The Grammar of Science** New York, The Meridion Library, 1957.
58 — Piaget, J., **Le Structuralisme** Paris: P. U. F., 1968, P. 124 («Que Sais - Je» Le point des connaissances actulles).
59 — Pyke, M., **The Boundries of science,** Penguin books, 1963.
60 — Rayfield, S., The Dualism of Lévi - Strauss, **in International Journal of Comparative Sociology,** Vol. 12, No. 4 1971.
61 — Rex, J., **Key Problems of Sociological Theory,** London, Routledge and Kegan Paul, 1961.
62 — Ross, W., **Aristotle,** London: Methuen and Co., 1949.
63 — Russell, B., **Let The People Think,** London, Watts and Co., 1943.
64 — Russell, B., **The Scientific Outlook,** London, George Allen and Unwin, 1934.
65 — Sarton, G., **A Guide to the History of Science,** Chronica Botanica Co., 1952.
66 — Sarter, J., **The Problem of Method,** En Trans by H. Barnes, London, Methuen, 1963.
67 — Scheock, H., et al (ed) **Scientism and Values,** New Jersey, Van Noserand Co., 1960.
68 — Schlatter, R., (ed) **Philosophy,** New Jersey prentice Holl, 1964.
69 — Snow, C. P. **The two cultures and the scientific Revolution,** Cambridge: Cambridge University Press, 1959.

70 — Stein, M., and Heize, S., **Creativity and the Individual,** chicago: The free press of Glencoe, 1964.
71 — Sullivan, J., **Gallio, or the Tyranny of Science,** London: Kegan Paul, 1928.
72 — Sullivan, J., **The Limitations of Science,** Mentor Books, New York, 1949.
73 — Timasheff, N. **Sociological theory its Nature and Growth,** New Tork Random House, 1955.
74 — Tiryakian, E., **Sociologism and Existentialism,** New Jersey Prentice hall, 1962.
75 — Urban, M., **Bey and Realism and Idealism,** London, George Allen, 1949.
75 — Urban, M., **Beyond Realism and Idealism,** London, George Hall, 1963.
77 — Weber, M., **The Methodology of the Social Science** trans and edited by Edward A. Shils and Henri A. Finch, The free press, Glencoe, Illinois, 1949.
78 — Welech, E., **The Philosophy of Edmund Husserl** New York, Columbia University press, 1941.
79 — Wiener, P. (editor) **Philosophy of Science,** New York, charles Scribmers sons, 1953.
80 — Winch, P., **The Idea of a Social Science and its Relation to philosophy,** New York, Kegan Paul, 1970.
81 — Whitehead, **Adventures of Ideas,** Cambridge University press 1947.
82 — Whitehead, A. N., **Science and The Modern World,** Mentor Book, New York, 1952.
83 — Wood Worth, R., **Contemporary Schools of Psychology,** London, Methuen and Co., 1949.
84 — Zeitlin, Inring M., **Ideology and the Development of Sociological theory,** New Delhi, Prentice of India priviate 1969.

محتويات الكتاب

الفصل الأول

الفصل الثاني

الفصل الثالث

الفصل الرابع

(البنية): اللاواعية والعميقة

الفصل الخامس





الموضوعية في العلوم الإنسانية

يتصدّى هذا الكتاب لبحث إشكال الموضوعية في العلوم الإنسانية، وهو يستهدف الإجابة على السؤال التالي: هل هناك امكانية لتأسيس علوم الإنسان على أرض الموضوعية الصلبة بحيث تختفي من مبحثها الأهواء والأغراض والتحيزات والأحكام المسبقة... الخ، لا سيما وأن الموضوع العام الذي تدرسه العلوم الإنسانية وهو «الإنسان ـ في المجتمع ـ إزاء العالم» قد فرض حتى الآن على هذه العلوم دور التابع المتواضع للفلسفات والأيديولوجيات والنظم السياسية؟

ولتبيان الموقع الذي تقف فيه العلوم الإنسانية من ثقافة العصر والمهام التي تحمل تبعتها والدور الذي ينبغي أن تؤديه في عالمنا المعاصر يستعيد المؤلف ـ عارضاً وشارحاً وناقداً ـ أعمال أهم المفكرين المعاصرين أمثال: دوركايم وديلتاي وفيبر وهوسرل وشتراوس ومورينو... الخ.



دار التنوير للطباعة والنشر ص. ب: ٦٤٩٩ - ١١٣ بيروت ـ لبنان.